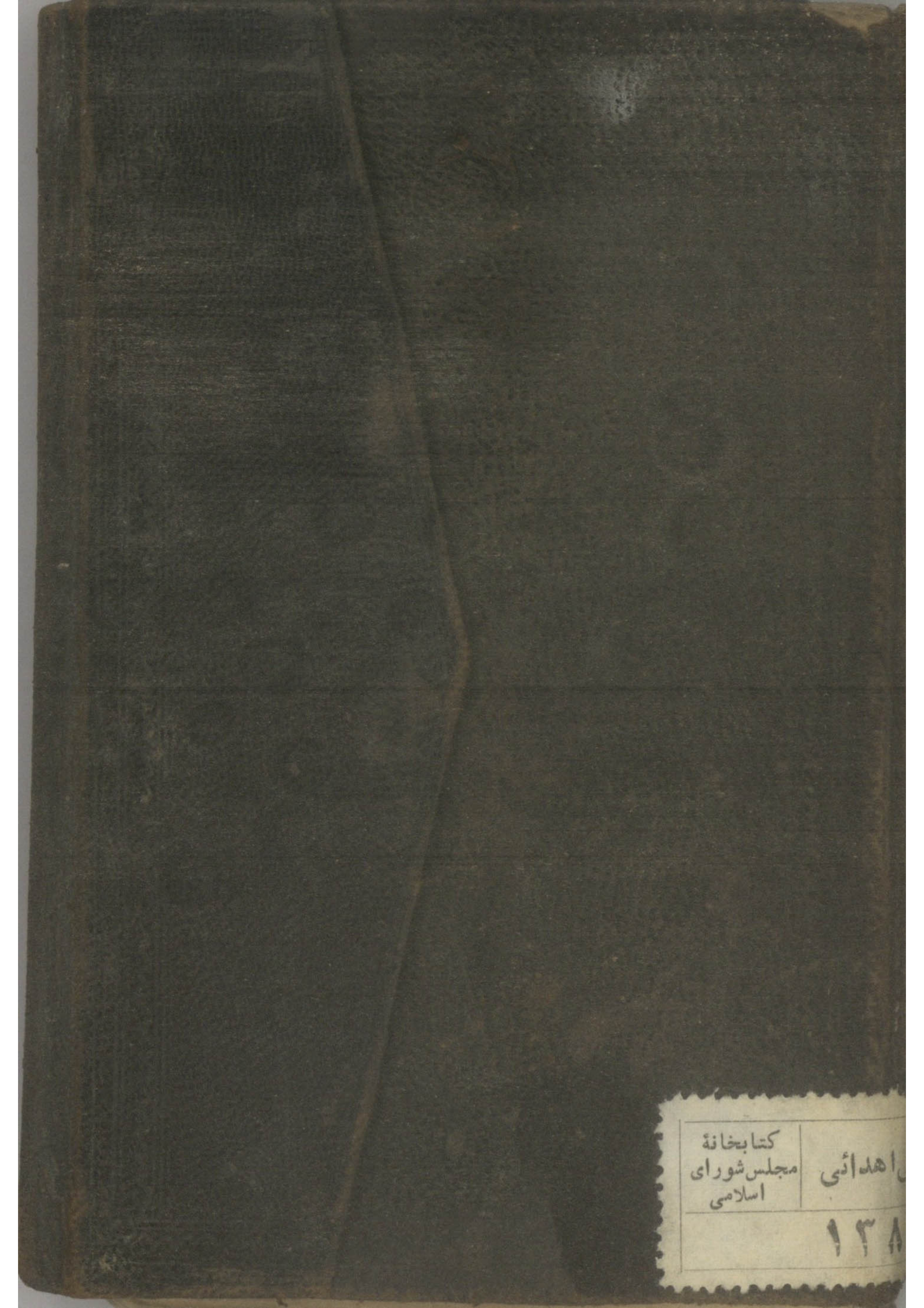




شرح کمال الدین محمد بن سعید ... علی المعمّی الفه لغیاث ... محمود الملقب بخواجه جهان

قبلهم ولا جانّ ومعالیس اسرار لم ینکشف قناع الاجمال عن
جمال حقایقها الی الآن ان حدقت البصر فی مرآتها ووقفت النظر
فی مجلاها یتصر فیها رعایق لطف عیون النظار عنها راقدة وسنی
وتجتلی منها احسن افئدة الطالبین الیها کأنه صرعی وقد زففتها
الیک لا تکاد تکونها دالک قرتها ودونها فکن بها سعیدا فی ظلال
الایقان علی ارائک الاطمینان وان قرع سمعک ما لم تألفه وتخفی
فی عسک ما لم تعرفه فقف ولا تنحط سرعان لعلک تفوز فی هذه البقعة
المبارکة من شجرة عباراتها تعکس من انوار الحکم والاسرار وعساک
تشم من شاطی الوادی الایمن من طوی اشاراتها وصبا یمانیا
یکاد سنا برقه یخطف بالابصار فان الزمان قد بلغ اعالی مراقی
کماله وابنیه وان قطوف ... دوحها قبالة ... ینطلع
شمس الحقیقة من مغربها بما یظهر من بناشیر انوار الاستعداد التام
علی آفاق احوال الابناء وقرب ان یتجر ... بلسان النبوات
من عجایب اخباره وغرایب انبایه ولما کان الاثر یزدان کان
تام الوزن صحیح العیار لا یبرز فی معرض الاعتبار عند اولی البصایر



شرح كمال الدين محمد بن سعد ... على المعمّى الذي لغياث ... محمود الملقب بخواجه جهان

قبلهم ولا جانّ وعرايس اسرارهم لم يكشف قناع الاجمال عن
جمال وجوهها الى الآن ان حدقت البصر في مراتها ووقفت النظر
في مجلاها يتصرف فيها رعاية لطف عيون النظار عنها راقدة وشتى
وتجتلي منها احسن افئدة الطالبين اليها [illegible]
اليك [illegible] كونها والسك [illegible] فكن بها سعيدا في [illegible]
الايقان على ارائك الاطمينان وان قرع سمعك ما لم تألفه وتحفظ
في حسك ما لم يعرفه فقف ولا تنحط سرعان لعلك تفوز في هذه البقعة
المباركة من شجرة عباراتها تقتبس من انوار الحكم والاسرار وعسى ان
تشم من شاطي الوادي الايمن من طوى استاراتها ومعانيها
يكاد سنا برقه يخطف بالابصار فان الزمان قد بلغ اعالي مراقي
كماله وايتعه وان قطوف [illegible] وحدا [illegible] وشكا [illegible] ان يطلع
شمس الحقيقة من مغربها بما يظهر من بشائر انوار الاستعداد التام
على افاق احوال الابنا وقرب ان ينجر ما طال ما بشر لسان النبوات
من عجايب اخباره وغرايب انبائه ولما كان الابريز وان كان
تام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي البصاير



شرح لکمال الدین محمد بن سعد ... علی المعمی لغیاث ... محمود الملقب بخواجه جهان

قبلهم ولا جان ومعالی اسرار لم ینکشف قناع الاجمال عن
جمال حقائقها الی الآن ان حدقت البصر فی مراتها ووقفت النظر
فی مجلاها یتصرف فیها رعایق لطف عیون النظار عنها راقدة وتنثنی
وتجتلی منها احسن افئدة الطالبین الیها ما یمرح علی وقذ رفعتها
الیک لا لکمال کونها والیک حرکتها ووقوفها فکن بها سعیدا فی طلاب
الایقان علی ادراک الاطمینان وان قرع سمعک ما لم تالفه وتخف
فی عسک ما لم تعرفه فقف ولا تتخط سرعان لعلک تفوز فی هذه البقعة
المبارکة من شجرة عبارتها تقتبس من انوار الحکم والاسرار وعسی ان
تشیم من شاطی الوادی الایمن من طوی استارتها ومیضا یمانیا
یکاد سنا برقه یخطف بالابصار فان الزمان قد بلغ اعالی مراقی
کماله وانیع ووافی قطوف [illegible] اقباله واشکل ان یطلع
شمس الحقیقة من مغربها بما یظهر من بشایر انوار الاسعد او التمام
علی آفاق احوال الابرار وقرب ان یتجر [illegible] بشارة لسان النبوات
من عجایب اخباره وغرایب انبایه ولما کان الابریز وان کان
تام الوزن صحیح العیار لا یبرز فی معرض الاعتبار عند اولی البصایر

والابصار الابعدان ليسكت لسكه السلطان ويكوى جبهته باسم
من بيده مقاليد الزمان وتمت خطبته باسم من سمى باسمه الالقاب
وزهى بذاته الانسان احيى شعار الشرع بعد اندراسها وجدد معالم
الدين بعد انطماسها اضاء بانوار دولته العوالم بعدما وقب غواسق
الفتن وقشع انادر رحمته غمام الغموم عن الافاق اثر ما عم ودواهي
المحن ازاح باشعة الظلم عن بسيط الارض فاصبحت
مستنيرة الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاضحت
مشرقة الاكناف بقطاعا دون لا يوجب الشورى وذلك لان المبالغة
في اللازم ربما يتضمن معنى اخر متعديا بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه
ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الاعضاء نعم يرد على من فسره بالقائم بذاته
المقوم لغيره الظاهر ان من فسره بذلك اراد بالقيام المعنى الاول بل
مطلق الوجود وربما صرح بعضهم بان معناه الموجود بذاته الموجد
لغيره ولا منافي ههنا ما اجاب به صاحب الكشف في الطهور من انه لما
لم يكن الطهارة في نفسها قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها الى انضمام
معنى التطهير اليها الا ان اللازم صار متعديا وذلك لانه قابل للزيادة

سرادقات

سرادقات عظمته رقاب السلاطين واكتحل بذرور غبار عتبته ابصار الخواقين حامي
البلاد والعباد ومحسن ... بيته ماحي اثار الجور والعناد بيمن عنايته
من النجوم العلى حراس قبته من السماك له من زهره الخدم ...
في عرصة الدنيا عدالته الوسيط على الانام لم يضم ... قوم تشحح ...
باول البطل ان تلقه الاسد في اجامها تجم انسى الاناسي ذكر آل عباس
بالعدل والاحسان والكرم ان الكمالات اشتات وقد جمعت
جميعها فيه هو اجامع الكلم المكرم بغرائب الايات البينات المؤيد
بالجنود المعقبات جمال الاسلام والمسلمين غياث الملة و
الدولة والمعالي والدنيا والدين محمود الملقب بخواجه جهان خلد الله تعالى
على عباده ظلال خلافته وافاض على بلاده انوار رحمته ورافته ولا
مورد السنة بطون اعاديه ووفود عصابة العلم والفضل شكرا اياديه فان
وقع من خدام سدته السنية موضع الرضا فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى
وان اهل الجدال حزب الضلال وجنود شيطان الخيال ... وساوس العقل
والنقال كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا
بالله وحده واستجرت به لستر عيبه جل ربي ان يرد جاره او يضيع ناره

أمنت بالله

ما يقف على الدوام من مبدائها الا على التوائل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها
آنا لم تتصف بها فتلك التوابل مستدعية لها على الدوام من مفيضها بالسنة استعداداتها
اطلق الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال فقال يا حي يا قيوم هو صيغة المبالغة
للقائم واصل قيوم قيووم على وزن فيعول اجتمع الواو والياء والسابق ساكن
فقلبت الواو ياء وادغمت فلا يجوز ان يكون على وزن فعول والا لكان قووما
لانه واوي ويجوز فيه قيام و قيم اما معناه فقال صاحب الكشاف هو الدائم
عطف على ما سبق كأنه قال النقطة فهو صيغة
القيام بتدبير الخلق وحفظه وقيل القائم بذاته ووجه المبالغة على الوجهين زيادة
زيادة الكم والكيف وقال الراغب يقال قام كذا اى دام وقام بكذا اى حفظه
والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه وذلك هو المعنى المذكور
في قوله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وفي قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت
اقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم فسر بسبب التعدية بمعنى الادامة
وهو الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست من اسباب التعدية فاذا عرى
القيوم عن اداة التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة
في الحفظ كيف يقتضي اعطاء ما به القوام ولعل وجه ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك
لان الحفظ فرع التقويم فلو كان التقويم لغيره لم يكن مستقلا بالحفظ وعلى هذا لا يرد على

كما وكيفا لكان على ان في جوابه تاملا من حيث ان انضمام معنى التطهير
لما كان مسعا وامن المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت
المبالغة في جملة سببا للتعدي ويمكن التقصي بان المعنى اللازم باق
بحاله والمبالغة اوجبت انضمام المتعدى اليه لا تعديه اللازم وذلك وبينهما
فرقان ثم الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطاء ما به القوام بمعنى الوجود
اذ جعله باحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى ومنه التقوم المتداول بينهم
اى الدوام او الحفظ
فقد ظهر له معنى ثالث هذا ويرد على تفسيره بالقائم بذاته انه ح يكون معنى
الا المقوم
ما ورد في الادعية النبوية انت قيم السموات والارض انت واجب السموات
والارض وذلك معنى ركيك فالظاهر غيره من المعاني ثم اذا فسر بالقائم بذاته
المقوم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاستجماع
جميع الكمالات والتبري عن ساير وجوه النقص والتقويم للغير يتضمن
جميع الصفات الفعلية فمن ثمه قيل انه الاسم الاعظم ايدنا بالنور اى
العلم فان العلم نور تظهر به حقايق الاشياء ويمكن ان يراد به المفارقات
فان حقيقتها النور عند الاشراقيين وكمال النفس الانسانية ان يحصل
بها اتصالا معنويا فتتصف بما فيها من العلوم او ما يفيض منها على النفس

التقوم

المجردة عن العلايق الطبيعية من الانوار الشارقة الذين كما يجي في آخر
الكتاب وتنبيها على التنور بحمل المعاني الثلثة وعلى الاول التثبيت
عليه جعله بحيث لا تزلزله الاوهام والشكوك ليصير يقينا ان ارير
اليقين مطلق العلم وان اريد ... فالترقي الى مرتبة التعين والحق
او لاسلاك بمناهج مقتضياته فان من لا تعمل بعلمه غير مثبت عليه
باقدام عمله وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال ان امكن
كما يحكى عن بعض المتألهين وان لم يمكن فبان تحصل هذه الحالة ملكة له
خدا پرستان
فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطالع
ما فيها من العجائب على ما حكى المعلم عن اساطين الحكماء وعن نفسه تصريحا
وتلويحا وقس عليه المعنى الثالث واحشرنا الى التنور بالمعنى الثاني
فان النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادي العالية عنوهم
وحمله على غيره بعيد هذا ويمكن ان يحمل الفقرات الثلثة على مراتب
اليقين من علمه وعينه وحقه فان الاول عبارة عن مشاهدة المعلومات
بانوار فيض المبدا المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق
ومشاهدة الاشياء فيها والثالث عن الاتصال التام به والانمحاء فيه

بدله

المحا، الاجرام المجردة في الثارض بالتمثيل ففي الاول تاييد بالمفارق
من حيث انه ينبوع الاشياء بعدد فيضه وفي الثاني يثبت
عليه من حيث مشاهدة ذاته وفي الثالث عود اليه للاتصال به
والاستغراق التام فيه فهو حشر اليه في هذه النشاة العقلية واجعل
منتهى مطالبنا رضاك بتحلي نفوسنا عن الارجاس البدنية وتحليها
بالكمالات العقلية واقصى اعلى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك
في المحشر بان يحشر الى جوار قدسك او في هذه النشاة بالمشاهدة
والفناء والبقاء واراد بالمطالب ما هو المقصود بالذات و
بالمقاصد ما يقصد اليه لغيره ولذلك خص الاول بما هو مطلوب
بالذات والثاني بما سبب له ظلمنا نفوسنا بتلطيخها بادناس الاخلاق
الردية المانعة عن الوصول الى الكمال الحقيقي لست على الفيض بضنين
بخيل فالقصور منا لا في جودك حاشاك اسارى الظلمات العلايق
البدنية بالباب مقام الطلب قيام متوجهون ينتظرون
الرحمة عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذايلها ويرجون الخير
الكمال الحقيقي وفي نسخة اخرى يرجون فك الاسير اي عن هلك

العيوب والمانع عن الوصول الى المقصد الخير دائما هو في اللغة
العادة والمراد به ههنا مقتضى الذات اللهم اي يا الله حذف
حرف النداء وعوض عنها بالميم ولهذا لا يجمع بينهما الا في الضرورة
والشر قضاؤك اي مقتضيك بالعرض وصادر عنك بالتبع لان بعض
ما يتضمن الخيرات الكثيرة كان مستلزما للشر القليل فكان ترك
تلك الخيرات الكثيرة لاجل ذلك الشر القليل شرا كثيرا فصدر عنك
ذلك الخير فلزمه حصول ذلك الشر وهو من حيث صدوره عنك خير
شر
او عدم صدوره لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير فانت المنزه
عن الفحشاء مع انه لا يجري في ملكك الا ما تشاء انت متصف
بالمجد السني العالي يقتضي المكارم لذاتك وابناء النواسيت
جمع ناسوت والمراد به النشاة الانسانية قيل اول من
تكلم به النصارى حيث قالوا ان عيسى عليه السلام تزوج اللاهوت
بالناسوت ثم استعمله الشيخ التوربشتي وتبعه من تلاه من الصوفية
ثم اشتهر ليسوا بمراتب الاستغنام اي ليسوا في مرتبة ان ينتقم
منهم بل هم دون تلك المرتبة فاقل عثراتهم في تطيع نفوسهم

بالقاذورات الجسمانية ووفقهم للوصول الى العلوم والمعارف
التي هي الكمال الحقيقي كما اشار اليه بقوله يا ركيّ الذكر العليم و
ادفع الشرور ما يضاده ويعوق عنه من الجهل واسبابه ووفق المحسنين
اي الطالبين المراعين لشرائط حسن الطلب والمدرسين للطالبين
بالاحسان اليهم وصل على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة
الى كافة الامم وخصصته بالكمال الاتم والشرف الاعم ولم تصرح باسمه
لموجيا الى اختصاصه به حيث لا يذهب الوهم الى غيره بل صار بهذا بالغلبة
اسماله صلى الله عليه وسلم واله بني هاشم وبني المطلب على المشهور
ولعل مراده الفائزون بالحظ الاوفر من الكمال الحاصل منه اجمعين
هذه الرسالة هياكل النور الهيكل في الاصل الصورة والاوايل
من الحكماء كانوا يعتقدون ان الكواكب ظلال للانوار المجردة
وهياكل لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة مناسبا له
من معدن يناسبه في وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك الطلسمات
في بيت مبني بطالع يناسبه على وضع يناسبه فكانوا يعدون اليها
في اوقات تخصها ويعملون اعمالا يناسبها من التدخينات

وجه التسمية بهياكل النور

وغيرها فينتفعون بخواصها ويعظّمون تلك البيوت ويسمونها بهياكل
النور لكونها محل تلك الطلسمات التى هى هياكل الكواكب التى هى هياكل
الانوار العلوية فسمى المصنف تلك الرسالة بهياكل النور لان المقصود
بالذات فيها احوال الانوار المجردة فكان كل فصل منها بما يشتمل
عليه من العبارات والالفاظ موضع طلسم يتوصل بملاحظته
الى ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندى فيه والله اعلم باسرار عباده
ثم لما كان الاستفاع بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريد النفس
عن العلائق وتقديس لها عن العوائق اردفه بالدعاء فقال
قدس الله النفوس القابلات للهدى ليتشفعوا بها وفى بعض النسخ و
العقول الهاديات اليه لتزيد وافى الافاضة والارشاد فقد جمع
بين الدعاء للمعلم والمتعلم وفى تخصيص النفوس بالقابلات و
العقول بالهاديات تحصيلا لما قاله بعض الحكماء المشائين من ان
النفس انما تسمى نفسا ما دامت بالقوة فاذا حصل كمالاتها
بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم والاسم اللائق به ح هو العقل

الهيكل الاول في اشياء هى كالمبادى للمباحث الاتية

الهيكل الاول فى اشياء هى كالمبادى للمباحث الاتية كل ما يقصد

اليه لذاته بالامكان بالاشارة الحسية وهى امتداد موهوم
اخذ من المشير الى المشار اليه فانك اذا اشرت الى شى اشارة
حسية تخيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا
كان ذلك الامتداد جسما موهوما كان سطحا خرج من عندك
متحركا اليه على وجهه حتى وصل اليه فرسم بحركته ذا ان كان خطا كان
ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحا
وان كان نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت
بحركتها خطا وما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعنى لذاته فهو جسم
لانه لابد وان ينقسم فى جميع الجهات لما سيأتى من ابطال
ما لا يتجزى فى جهة من الجهات واليه اشار بقوله وله طول وعرض
وعمق لا محالة والاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها
لا لذاتها بل بواسطة حلولها فى الاجسام والاجسام مشاركة
فى الجسمية اعلم ان حقيقة الجسم عنده على ما صرح به فى غير هذه الرسالة
هو الجوهر الممتد المدرك منه فى بادى النظر اعنى الصورة الجسمية كما هو
مذهب افلاطون وليس عنده مركبا من الهيولى والصورة الجسمية

فى الجسم وابحاثه

بل هو عين الصورة وهى القابل للانفصال فانها تبقى بعد الانفصال
فتتصف بصفة التعدد كما كان قبله متصفا بالوحدة والاختلاف
بين الاجسام بالاعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها و
تلك الاعراض داخلة في انواع الجسم ولا يمتنع تركب الجسم من
الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من القطع الخشبية
والهيئة المخصوصة التي هى عرض انما الممتنع التركب الذهني لان
الاجزاء الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر عرضا ولا يقولون
بالصور النوعية التي هى جواهر كما هو مذهب المشائين وكل
مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء اخر ضرورة والا لم يكن اثنان
فلم يتحقق الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينها تمايز بامور
وما تمايزت به الاجسام هو الهيئات بناء على ما سبق من
مذهبه في عدم اثبات الجواهر التي تسمى صورا نوعية وتحقيق الحق
في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام فيطلب في محال
اوسع من هذا المقام ولما كانت الهيئات بعضها لازما
للاجسام وبعضها غير لازم حاول تفصيلها فبدا بتعريف اللازم

وترك

وترك تعريف غيره احالة الى المقايسة ثم اردفه بالتقسيم
وقدم فيه ذكر اللازم لكونه المقسم الوجودي ولكونه الفرق
بما سبق من ان ما به تمايز الاجسام هو الهيئات فانها لوازم
لتلك الاجسام ضرورة ان المقصود من المميزات ههنا المميزات
الاول التي هى مبادي الانواع اذ بها يحصل التمايز ثم يتبعها
الاختصاص بصفات اخرى وقال ولازم الحقيقة لذاتها الظاهر
انه اراد بلازمها لذاتها ما يلزمها من حيث هى لا ما كان الذات
علة اللزوم الخاصة المذكورة في قوله لا ينفك عنها اى بالضرورة
فتعم جميع ما يلزم الحقيقة سواء كان اللزوم معلولا لها او لغيرها و
اما ما يلزمها بحسب وصف او وقت فقد ينفك عنها ووصف
الشيء اى الوصف المختص بالشيء يشمل الممتنع واراد بالوصف
ما يوصف به الشيء سواء كان ذاتيا له او عرضيا فقد يكون ضروريا
له يمتنع انفكاكه عنه كزوجية الاربعة فانها يلزمها من حيث هى
فلا ينفك عنها اينما وجدت في الذهن او الخارج بمعنى انها حيث
وجدت كانت متصفة بها والجسمية للانسان فانها يلزمه حيثما وجد

وقد يكون ممكنا لا يمتنع ثبوته ولا انتفاؤه كالقيام والقعود
للانسان وقد يكون ممتنعا ثبوته له كالفرسية له اذ يمتنع ضرورة
كون الانسان فرسا والذي لا يتجزى في الوهم اي لا يمكن
للوهم ان ينتزع منه شيئا دون شيء والمراد به ههنا ما يشمل
الفرض العقلي لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة
حسية لذاته لان ما منه الى جهة على تقدير كونه في الجهة يكون غير
ما منه الى جهة اخرى فينقسم وهما بديهة لانه ملا المكان فلا جرم يكون
يمينه غير يساره وفوقه غير تحته ولا يرد النقض بالنقطة فانها عرض
عند مثبتيها والبديهة انما تحكم بتغاير الجهات في المتحيز بالذات الذي
يملا المكان دون العرض الذي لا حجم له ولا يشغل المكان فافهم
وما قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزآن فاسد
لا ما قيل من ان النهايتين يجب اختلافهما في المحل والا لزم اتحادهما
في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة والا لزم من قيام النهايات
بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل الى اجسام
غير متناهية ولان النهاية قائمة بالجسم بتمامه اذ جزء الجسم جسم فلا جزء اولى

من

من جزء لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة
غير ما منه الى اخرى وهو باطل كما مر وان اختلفتا لزم الانقسام
الوهمي في محلها ضرورة ان الاشارة الى احد النهايتين اذا كانت
غير الاشارة الى الاخرى فيمكن ان يفرز منه في الاشارة شيء عن
شيء واعلم ان هذا الدليل مع وجازته دل على انتفاء الذي
لا يتجزى الا في جهة او جهتين وهما الخط والسطح الجوهريان فثبت
ان غير المتجزي ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض
الى ان ما يقبل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات وهو جسم كما مر في
صدر الهيكل الهيكل الثاني في اثبات تجرد النفس انك لا تغفل
عن ذاتك ابدا ولو في حال النوم والاغماء وهذه مقدمة وجدانية
قال الشيخ الرئيس من جوز ان في بعض الاحوال ذاهلا عن نفسه
حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرق في تلك الحالة فلا يجدي معه هذا البرهان
وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتنساه احيانا كما يشهد به الوجدان
ولا يدرك الكل الا باجزائه ففي حال نسيان جزء من تلك الاجزاء
لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت هذه الجملة او جزءا من اجزائها

الهيكل الثاني في اثبات تجرد النفس

ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها اذ لا تعقل الشعور
بالشيء مع الغفول عنه او عن جزئه وحاصل الكلام ان النفس
مشعور بها في جميع الاوقات ولا شيء من البدن واجزائه بمشعور
به في جميع الاوقات فالنفس ليس هو البدن ولا شيء من اجزائه كما
قال فانت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا
لان كون النفس جسما غير البدن واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء
بل بديهة فان العاقل لا يجوز في معرض الاشارة الى نفسه
الاشارة الى شيء خارج من بدنه طريق اخر مداره على ان البدن
متبدل دائما كالسيال والنفس ليست بمتبدل بل باق مستمر
فالنفس غير البدن اما المقدمة الاولى فاشار الى بيانها بقوله
بدنك ابدا في التحلل والسيلان بسبب تصرف الحرارة الغريزية
والغريبة في الرطوبات البدنية واشار الى انه بقوله واذا انت
الحاذقة بما يأتي من الجزء المستحيل من الغذاء الوارد ان لم
يتحلل من بدنك العتيق اي الاجزاء التي كانت حاصلة قبل طريان
الجزء الغذائي عند ورود الجديد الحاصل من الغذاء لعظم بدنك

طريق اخر لاثبات تجرد النفس

بيانه

جدا

في الحيوانات ظ كما في الانسان وقد صرح الشيخ في جواب سؤال بهمنيار
بصعوبة التفرقة بين الانسان وبينها في هذا الحكم واما في النباتات فليس في
تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال وفي الجمادات اخفى ولقد كرر بهمنيار
الاستفسار بعد اثبات الذات من الشيخ الرئيس الى جميع اجوبته الى اثباته في
الحيوان وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب لما بالغ بهمنيار في السؤال حتى ابدى
احتمال تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من
الشيخ كيف يجعلني للمسيح منه مع تجويزه تجدد الذات ولقد اطنبنا في هذا
المقام وعسى ان ينتفع بذلك اولوا الافهام وبالجملة فلا بد من تلطيف النفس و
تدقيق النظر عسى ان يتجلى جلية الحال والله الموفق لكل خير وكمال ثم ان المصنف عقب
هذا الدليل بذكر ما ينبهني فقال كيف يكون انت عين البدن ويتحلل البدن
وليس عندك منه خبر فلو كنت هذا البدن او شيئا من اجزائه وانت لا تغفل
عن ذاتك لكنت خبيرا بما يتحلل فيك فانت وراء هذه الاشياء طريق اخر
لا تدرك انت شيئا مغايرا لنفسك ولصفات نفسك الا بحصول صورته عندك
قال في المطارحات اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا
امر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل

فاستوى حالتي قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون
ذلك الشيء ادراكا اخر او صفة غير الادراك على الاول فيكون ذلك الادراك
امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون شيئا مما ليس بشيء او قول الاولى في هذا الشق
ان يقال فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل فيه ثم ان كان الادراك انتفاء ادراك
اخر فالادراك الذي بعده ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء
انتفاء الادراك السابق عليه ثم تبين الذي كان هذا الادراك انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المنفي فيستلزم
الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات
السابقة عليه بالمراتب الشفع لكن الواقع في المراتب الوتر مثلا المسبوق بمرتبتين
وهو ثالثه وما سبق باربع مراتب وهو خامسه وهكذا وعلى الثاني وهو
ان يكون انتفاء صفة غير الادراك فللنفس ادراك امور لا تنتهي الى حد فيجب
ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل احدها عند قصد النفس الى
ادراك شيء ثم الادراك للشيء يحصل لا انتفاء ويجده الانسان من
نفسه تحصيلا لا [illegible] تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك به

والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان
مدركا وما سبق علم شيء على وجوده وفي الجملة لا بد من حصول اثر في
النفس فاذا كان للشيء وجود من خارج ان لم يطابقه الاثر الذي
عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك
الوجه وان طابقه من جميع الوجوه التي هو بها يحصل الادراك به كما هو هذا
ما ذكره وانت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اجماع اذ لم لا يجوز ان يكون
الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع
تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من
وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان
للمفهوم [illegible] اخر من الوجود واما انه في الذهن فلا على ذلك التقدير
فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانية او فلكية
او غيرها ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا ثم
الدليل عليه سالما من المنع ثم على تقدير ان يكون زوال الادراك امرا اخر
فلم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم
الادراك ولا يلزم منه كون كل ادراك حصولي زوال الادراك ان يكون

الا ادراك الحضوري كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرنا وعلى تقدير ان
يكون زوال الادراك غير الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس صفات غير
متناهية وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما
يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما يحصل له من المعلومات وتلك امور متناهية ثم لو
سلم فانما يلزم ان يكون في قوة صفات غير متناهية او غير واقعة فان قوة
الشيء يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان
التالي ح اذ لا يلزم كونها [illegible] تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة فافهم
وتقرير البرهان ان النفس لا تدرك شيئا الا لحصول صورة منه عندها
فان كان ادراكها له ادراكا مطابقا فلا بد من حصول الصورة المطابقة
له عنده كما اشار اليه بقوله فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشيء
الذي ادركته مطابقا له في الماهية لا مغايرة الا في الوجود فان الدليل لو
تم دل على وجود الماهيات انفسها في الذهن لا على وجود اشباحها التي هي
ماهيات مغايرة لها ولو قيل بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكاة
التامة بان يكون شبحا لذي الواقع فان الشبح الانساني يطابق الانسان ولا
يطابق الفرس وشبح الفيل يطابق الفيل ولا يطابق البعوض والا لم يكن ادركته

كما هو بل ادركته بصورة غيره مثل ما اذا رأيت شبحا من بعيد فادركته
بصورة الفرس فاذا هو انسان فثبت ان النفس لا تدرك الشيء ادراكا له كما
هو بمعنى ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور يكون بتلك الصورة مطابقا
له الا بحصول صورة المطابقة له وهي مقدمة من مقدمات الدليل وعلمت
معاني مشتركة فيها كثرة لا يحمل عليهم وتعبير انه لا حظتهم على الوجه المطابق
بالمعنى الذي هو كالحيوانية المطلقة فانك عقلتها على وجه يستوي نسبتها الى
الفيل والذبابة اذ لم ياخذ فيها مقدارا معينا فانك لا تفرق بين المقيد (مقدارا كـ)
به وبين المطلق فصورتها الحاصلة عندك الحالة في نفسك غير ذات مقدار
لانها تطابق الصغيرة كالذبابة والكبير كالفيل ولا شيء من ذي المقدار
يطابق للصغير والكبير معا بداهة فمحلها منك ايضا غير متقدر وهو نفسك
الناطقة لانك تعلم الكلي المدرك للمعنى الكلي وانما قلنا ان محلها غير متقدر
لان ما لا يتقدر لا يحل في جسم متقدر والا لعرض لها بتوسط المحل
مقدار فثبت ان النفس غير متقدر فنفسك غير جسم لان كل جسم متقدر
بذاته ولا جسماني لان كل جسماني متقدر بتوسط محله ولا فساد لها
لتجردها وتنزهها عن الجهة لان كل ما يشار اليه حسا فهو جسم او جسماني

بناء عليه هو من نفي الجزء الذي لا يتجزى دما في حكمه وهي اجد نه ابها غير منقسمة
الى الاجزاء المقدارية صمديته اي لا مادة لها فهي غير منقسمة الى الاجزاء
المتحدة في الوضع كالهيولى والصورة فان الصمد في اللغة ما لا جوف له
والهيولى تشبه الجوف من حيث كونها محلا للجزء الآخر والحال تشبه الباطن
كما ان الحال تشبه الظاهر وايضا الصورة معلومة الوجود بالبديهة و
الهيولى خفي الوجه تحتاج الى البرهان لا يعتنيها الا وتمام اصلا والعقيدة
الوهمية تمكن ان يتم بحيث تشمل وجهي العقيدة وان شاع استعماله في الاول
لان الوهم يدرك الهيولى والصورة الجزئيين فيتمكن تحليل الجسم اليهما ولما كان
الوهم ينازع العقل في ثبوت المجردات فانه يحكم بان كل موجود بد فاما
ان يكون احدهما داخلا في الآخر او خارجا عنه حتى ان الذين يثبتون حكمه
ينكرون ما وراء المحسوسات اشار الى دفعه بقوله ولما علمت ان الحائط
لا يقال له اعمى ولا بصير فان العمى لا يقال الا على من يصح ان يبصر فانه عدم
البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالباري تعالى الذي ثبت بعد ذلك تجرده
والعرض ههنا توضيح تجرد النفس الى الوهم فان بعضا ينكر تجرده مع اعترافه
تجرد الواجب والنفس الناطقة وغيرهما مما سياتي ذكره من العقول لتثبت

جسما ولا جسمانية فهي لا داخل العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة
لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول والانفصال عدم الانفصال
عما من شانه الاتصال ولو اريد بهما عدم الدخول والاتصال مطلقا كان
خارجا ومنفصلا وكل منزه من عوارض الاجسام يتنزه عنها ما ليس بجسم
واذ قد اثبت تجرد النفس اشار الى تقريبه بقوله فالنفس الناطقة جوهر
لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته ليس عارضا لغيره لا يتصور ان
يقع اليه الاشارة الحسية كما مر من المقدمات وبه تخرج الاجسام من شانه
تدبير الجسم بحفظ تركيبه وايصاله الى الكمال اللائق بحسب الامكان وبه تخرج
العقول لانها مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل النفس بعد قطع
التعلق شمولا ظاهرا وتعقل ذاته بذاته والاشياء الخارجة عنه بتجردها
وليس لهذا القيد فائدة احترازية لكن لما كان اخص خواصه به تعرض له ثم
اشار الى ذكر منبه على تجرده ينتفع به ارباب البصيرة من ذوي النفوس المشرقة
بقوله كيف يتوهم الانسان فيه تعريض على القائلين بجسميتها ان الهيئة
النفسية جسما والحال انه اذا طرب طربا روحانيا مبداؤه ورود بارق
الهي وهو الذي يسميه اخوان التجريد بالبسط يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب

ان لا

عالم ما لا يتناهى كما يشهد به ارباب الشهود وفي نسخة اخرى اى شرطا اى
تتبلغ ما لا نهاية لها لعدم احاطتها ومعلوم لاهل الحدس ان ليس في وسع الحجم
ذلك ثم لما فرغ من تحقيق ماهية النفس شرع في تفصيل قواها فقال فصل
النفس الناطقة لها قوى تعرفها وغيرها من النفوس الحيوانية من مدركات
اى آلات للادراك ظاهرة باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها وهي
الحواس الخمس ولم نعثر على غيرها لا فينا ولا في غيرنا مع احتمال ان يكون
لغيرنا ولم نطلع عليه لحالنا لو لم يكن للانسان احدى هذه الخمسة لم يمكن
تصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار فالحصر في الخمس هو المعلوم
لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر وهي اللمس قوة منبثة بواسطة
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرها مما كانت بسبب انبثاث
حاملها وهو الروح النفساني كما سيأتي قالوا وهو اعم الحواس ولا يمكن
بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء الاعتدال و
فساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من قوة يميز بين ما يناسب
مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب عن الثاني فلذلك قدمها وهذه
القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة فلو كان

الملموس

الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدركه والا لاجتمع فيه
مثلان وهو محال ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبة من العناصر
الاربع فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه فكلما كان اقرب
كان ادراكه اكثر لكون تأثره عن الكيفيات اكثر ولما كان قوة اللمس في
الجلد من بين الاعضاء اكثر ثم في جلد اليد من بين سائر الجلود ثم في جلد الكف
ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع ثم في جلد السبابة ثم في جلد انملتها كان
كل من تلك الاعضاء اعدل مما دونها على الترتيب ومدركات تلك القوة
الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها
ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها
مدركات اخرى كالكثافة واللزوجة ويرى الاعيان وقيل ان الاحساس
بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وقيل ان قوة اللمس خمس
قوى الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين
الخفيف والثقيل والحاكمة بين الاملس والخشن والحاكمة بين الصلب واللين
ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم بواسطة

الرطوبة اللعابية العذبة التي تتكيف بكيفية الطعم الوارد ولا تتكيف بل تمتزج
بها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم وتغوص في العصب المذكور فيدرك كيفياتها
من الطعوم على الاحتمالين وهي اهم الحسية للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها
لتوقف ادراكها على المماسة ايضا حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات
المذوقة الى الملموسات فلذلك عقبها بها وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم
التسعة وما تركب منها والشم وهي قوة مبثوثة في زائدتي مقدم الدماغ
الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرائحة ولا يعتبروا ادراكها الى مماسة بجرم الموضوع للرائحة كما في الحسين
السابقتين ثم تحتاج الى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحة وقيل
بل يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيدرك
الرائحة ورد بانه قد يصل الرائحة من مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرائحة
صغير الجثة لا يمكن ان يتحلل منه ما يشغل تلك الاحياز الكبيرة وقد حكي ان
الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف من حرب وقع بين
اليونانيين ولا يلزم على انها لما من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك
الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يجاب المتحلل منه اجزاء صغار

جدا يختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد لا يكفي في امثال
هذه المطالب ويمكن ذلك بدفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر
القليل من ذي الرائحة بعد مدة مديدة وانما قدم الشم لان الاحتياج
اليه اكثر في بقاء البدن من الاخريين اذ من المشمومات ما له كيفية سمية
يستدل عليها برائحة فيجتنب ولذلك قال هذه القوة اعم القوى
بعد اللمس والذوق قالوا وهذه القوة في هذا الطير وكثير من الحيوانات
قوية وهي في الانسان ضعيفة جدا وتشبه ادراك الانسان الروائح
بادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهي قوة مرتبة في الروح
المصبوب في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك الاصوات
والهيئات العارضة لها التي هي الحروف بتوسط الهواء المتموج بسبب
قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة
وبالقلع يتولج بينهما بعنف فيتموج فينتهي تموجه الى الهواء المجاور
للصماخ ويموجه نحو تموجه فيقرع على جلده مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد
على الطبل فيحصل طنين يدركه القوة وتحقيق البحث يستدعي بسطا لا يحتمله هذا
المختصر ولعل تقديم السمع على البصر لشرفها بمدخليتها التامة في استفادة

العلوم ولان انتفاءها خلقة يستلزم فوات النطق الذي هو اظهر
خواص الانسان فان الاصم الولادي يكون ابكم واما الاحتياج اليهما
في بقاء البدن فلعلهما على السواء والبصر وهي قوة مرتبة في الروح
المصبوب في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين او المتقاطعتين حسب اختلاف
المنزجين المفترقتين بعده الى العينين مدركة للاضواء والالوان
بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبة الجليدية وتتادى صورة
واحدة الى الملتقى وذلك التادي ضروري والا لرؤي الشيء الواحد شيئين لانطباع
صورة منه في كل من الجليديتين كذا قالوا واقول هذا منقوض بالسامعة
واشترطوا توسط الجرم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهواء
والماء والبلور وما يجري مجراها وقيل يحتمل ان يكون ذلك الشفاف
واقعا لا مدخل له في الابصار واقول تفصيله ان انتفاء الكثيف ظاهر
الاشتراط ولما استحال الخلاء فيجب ان يكون ذلك المتوسط شفافا واما
مدخليته في الابصار فلا يظهر بذلك لجواز ان يكون ما هو شرط الابصار
انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف انما يكون لضرورة امتناع الخلاء
فافهم وقيل سبب الابصار خروج شعاع من الحدقة ممتد الى المبصر

فملاقته

فملاقته وبغير ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس مدرك ما اصابه
يسمون اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون الى الاول اصحاب الانطباع
والطبيعيون ومقدمهم ارسطاطاليس على الاول والرياضيون ومنهم
افلاطون على الثاني ويتفرعون فرق و[illegible] ولاجلها ذهب
الفارابي في رسالة الجمع بين رأيي افلاطون وارسطاطاليس الى
ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من
التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطرا الى
اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا اقرب مما اختاره المصنف من ان
الابصار انما هو باضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة
وارتفاع الموانع وللنفس قوى من مدركات اي الات للادراك
كما مر فان المدرك حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل آلة الادراك والحفظ
ليشمل الخيال والحافظة باطنة باعتبار محالها او مدركاتها كما مر كالحس
المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ تدرك
بها صور المحسوسات بأسرها ولذلك سميت بالحس المشترك كما اشار اليه
بقوله الذي هو بالنسبة الى الحواس كحوض تنصب فيه انهار خمسة

فان الاعصاب المودية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكان
تلك الحواس باسرها متشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها صورة تادت
اليها فادركتها بعد غيبتها عنه وحينئذ اطلع بادى الصورة فانما هو بتادى
الروح الحامل للصورة او لحدوث مثل تلك الصورة في المتادى اليه لا
بانتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود
تلك القوة ان النائم يشاهد صورا حسية لا وجود لها في الخارج وتلك
المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجي
ولانها لو كانت بها لادركها في التيقظ كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة
معطلة في النوم ولا بالعقل لما عرفت من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية
فهي اذن بقوة باطنة هي المراد بالحس المشترك وهو الذي يشاهد صور
المنام معاينة لا على سبيل التخيل حتى انه لا يفرق في النوم بين ما يشاهده
فيه وبين ما يشاهد في اليقظة ومقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل
التخيل غير مدرك لها وصرح في غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك بالخيال
قال في الالواح واما الخيال فلا شك فيه بما يحصل من الملموسات والمبصرات
والمذوقات وغيرها مما يدل على ان صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا

واما

واما الحس المشترك فيظهر بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينة في
المنام او عند غموض طويل فانه لو كان المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل
مشاهدا فاذن هذا الذي يشاهد الصور من جميع المحسوسات هو الحس
المشترك ومثله في الالواح وكلام غيره مشعر بخلافه كيف والخيال حافظ
للصور فلا يكون مدركا لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان
الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائما ويمكن ان يقال ان اختلاف الصور
المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركها لجواز ان
يكون مدركهما الحس المشترك والحاصل ان معاينة حال النوم لتعطل
الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة مدركاتها فيلتفت النفس اليها بالكلية
فينكشف انكشافا تاما واما في اليقظة فالصور الحسية تزاحمها فانها في ذاتها
اظهر والنفس لدى الالتفات بالتفاتها اليها دائمة صارفة لذلك احيل فما
دامت في اليقظة فمدركاتها اجلى عندها فاذا تعطلت كان مدركات
القوى الباطنة اجلى وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان ذلك الجلاء
اتم اللهم الا النفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فانه يقع
لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل ما هو اوسع

لا يخفى عليك ان هذا الكلام فان
النائم قد يتخيل امورا لا يشاهدها
الوجدان ولذلك يحكم
الا ان مدركهما الحس المشترك
ولكن ان يدفع النظر اه
منه

عرفهم اصلا سيما ولكن ادنى تدقيق النظر فنقول ليس مراد الشيخ بما ذكره اسناد
ادراك الصور الغير المشاهدة الى الخيال بل غرضه ان تلك الصور مدركها
المتخيلة بسبب انحفاظها في الخيال ووجودها فيه فيكون حاصل الاستدلال
انا ندرك ما احسسنا به من الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة ادراكا
على سبيل التخيل ولا بد من انحفاظها في قوة ما والا لم يكن ادراك تلك
الصور بعينها واسناد عدم التحليل والتركيب الى المتخيلة لا ينافي اسناد
ادراك الصور الغائبة بما يستلزمه فتدبر ونعل الحق لا يجاوز وحين
الحواس الباطنة الخيال وهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ
وهو خزانة الحس المشترك يبقى فيه الصور المحسوسة بها بعد زوالها عن الحواس
اي الظاهرة والحس المشترك واما جعله خزانة الحس المشترك فقط مع ان
مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة
لا يصل اليه الا بعد وصولها الى الحس المشترك وتاديها منه اليه وايضا الحواس
الظاهرة لا يدركها بسبب الاختزان بالخيال فان ادراكها اياها محتاج الى
احساس جديد من خارج بخلاف الحس المشترك وبعضهم استدل على وجود
هذه القوة انا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى

نحكم

نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة لم
يكن هذا الحكم لكان مغايرة معنيه ومنها القوة المفكرة التي بها التركيب
بين الصور بعضها مع بعض وبينها وبين المعاني وبين المعاني بعضها
مع بعض والتفصيل بالتفصيل السابق كما تتصور انسانا ذا جناحين
وهذا تركيب الصور او فرسا بلا راس ورجلين وهذا تفصيل الصور
وقس عليه القسمين الاخرين تركيبا وتفصيلا والاستنباط اي استنباط
الصناعات والعلوم في الانسان وكيفية نسبتها لاستنباط
الصناعات ظاهر ونسبتها لاستنباط العلوم انما هو في اقتناص
الحد الاوسط بالسواح ما في الحافظ من المعاني ولذا قالوه وقالوا
ايضا ان النفس قد تستعملها بواسطة القوة العقلية حتى انها تستعملها
في الترتيب الفكري واستعمالها بواسطة القوة العقلية اما مقرونة او
بمداخلة الوهم وقد تستعملها بواسطة قوة الوهم فقط وانت خبير بان
استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية انما تتصور بان تستعملها
اولا في جزئيات الصور والمعاني فتنتزع بها منها المشخصات وتاخذ
النفس بالقوة العقلية منها المعاني الكلية او بان تحاكي تلك المعقولات

بسبب البعد العقلي بخلاف وفكرة بالة
من العوارض لمنع النقص و
تركيب الصورة بالبعد بخلاف
فولك صاحب في الصدور
لاجل اللون مع تمديد

بالجزئيات المدركة بها فانها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلة في ادراك الكليات
كما عرفت فتفطن لذلك كيلا تزل بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه القوة
متحركة دائما لا تسكن في النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكاة المدركات
المحسوسة والمعقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما ان السوداوي يرى
في المنام الادخنة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والثلوج ولذلك
يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة وللنفس خاصية في تلك المحاكات
فربما حاكته بامر يحاكيه غيرها بامر آخر ولذلك تغير التعبير يختلف باختلاف
الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام وقد يحاكي الشيء بضده فان الضدين
يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر وربما انتقل من احدهما الى الآخر كما ان
البكاء في الرؤيا معبر بالفرح والموت بطول العمر الى غير ذلك مما يعرفه اهله
ومنها الوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك الشاة معنى في الذئب والولد به
يهرب عن الاول ويعطف على الثاني وهي سلطان القوى الحسية والدليل
على وجود هذه القوة ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك
الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانه

لا يدرك

الادخنة

الرابعة

لا يدرك الا المحسوسات كما مر وليس هو المدرك النفس بذاتها اذ لا تنطبع
فيها صور الجزئيات المادية وانت خبير بانه لم يتبين ان الحس المشترك
لا يدرك ما سوى الصور ولا هو بين بل انما تبين انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم
عدم ادراك ما سواها والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يتم ههنا وهو اي الوهم الذي ينازع العقل في قضاياه فان قلت
الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل في احكامه
والمنازعة انما تتصور لو كان له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد
المحصل ان لا شيء من الحواس بحاكم وقيل عليه ان الشيخ في الشفاء اطلق
الحاكم على تلك الحواس فانه قال بعد بيان تفاوت الادراكات في التجرد
وبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم
الوهمي وادراك الحاكم العقلي وقال في الشفاء ايضا في الوهم انه
الرئيس الحاكم في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية واقول ظاهر ان الحاكم هو النفس فاني
اعلم انا المدرك المصدق بقيام زيد مثلا كما اني اعلم اني المدرك لزيد
كيف لا وهم جعلوا المدرك نفسا والحواس كلها آلة اعني وعلى ما ذكرنا

يفرق بين الحكم والادراك

هو اني اعلم اه

فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة كونها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك
بهذا المعنى فان قلت فلا يكون للحيوانات الحكم ومعلوم ان الافعال
الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية لتلك الحيوانات قلت
ليس لها الحكم العقلي الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ
وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم
التخييلي مثل ما للناس في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية
ولا حاجة الى الظن والجزم بل قالوا ان الناس في باب الاقدام والاحجام
اطوع للتخييل منهم للتصديق مما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية
من التصديق بترتب الفايدة اريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فانه
قد يسمى تصديقا مسامحة كما سماه الشيخ حكما مسامحة ايضا وكما جعلوا
الشواهد احدى الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق وامثال هذه
المسامحات في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات
الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعاني الدقيقة الى المتعلم ومثل
ذلك مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له ذلك
فلا يعبأ به بل لا يلتفت اليه فكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخييلي

في الحيوانات ايضا انما هو لنفوسهم مجردة كانت او غير مجردة فانا كما نعلم
ان الحاكم بتلك الاحكام نفوسنا نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك بالحدس
الصايب فالحاكم مطلقا سواء كان حكما تخييليا او عقليا هو النفس
فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس بذاتها تحكم حكما وبواسطة
استعمالها حكما مخالفا له ولما كان النفس سريع الانجذاب الى استعمالها
فقد لا يتخلص حكم العقل عن الحكم الذي هو مداخلة حتى ان المتفرد
بميت في الليل يؤمنه عقله الحاكم بان الميت ينبغي ان لا يخاف
منه لانه جماد والجماد ينبغي ان لا يخاف منه ويخوفه وهمه الحاكم
بان الميت ينبغي ان يخاف منه حكما تخييليا غير مبتني على دليل وربما
يغلب تخويفه على ايمان العقل حتى انه ينزعج منه جدا وهو يخالف
العقل في امور غير محسوسة اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط
مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس حتى ان الذين يتبعون
قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا ان عقولهم
بل اوهامهم التي بها يحكمون هذا الحكم وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحس
بل لا تحس من الجسم الذي هو اظهر الموجودات عندهم الا السطح

الى الوهم لقاية

ازعجه اقلعه وقلعه من مكانه وانزعج بنفسه ص

الظاهر والاحساس به ايضا بواسطة الكيفيات المحسوسة القايمة بها
دون شيء آخر بخلاف انحصار الموجود في المحسوس ظاهر البطلان
بادنى توجه من العقل والخاصة المذكورة للوهم تدل على مغايرتها
للقوة العقلية ومن الحواس الباطنة الحافظة وهي قوة مرتبة
في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج
في ادراكها بعد الذهول الى تجشم احساس جديد ونسبتها الى الوهم
نسبة الخيال الى الحس المشترك وتمام النظر فيه ههنا ان المعنى اذا زال
عن الوهم فان بقي محفوظا بعد ملاحظته ثانيا انما هو بالوهم فالتذكر بهذا
المعنى يتم بادراك وحفظ ومبدا الاول هو الوهم ومبدا الثاني
الحافظة وان زال عن الحافظة فاسترجاعها انما يكون بان يقبل الوهم
بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من الصور ويستعرض واحدا واحدا منها فيكون
كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادرك معها
معنى المعنى المطلوب لاح له المعنى من خارج كما لاح فالتذكر بهذا المعنى يتم بتصرف
في تلك الصور وادراك بهذا المعنى واقتران له ومبدا الاول المتخيلة
ومبدا الثاني الوهم ومبدا الثالث الحافظة فلا حاجة للتذكر

الحافظة

والاسترجاع الى قوة سادسة بل تلك القوة تسمى حافظة من حيث
صيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور
بها مستعيدة اياها اذا فقدت كما قيل اقول وانت تعلم ان التفصيل
المذكور يعطي ان الادراك الثاني انما هو بالوهم سواء كان المعنى باقيا
في الحافظة في الصورة الاولى من حيث توقف ذلك الادراك عليه و
مدخليتها في الثاني بمعنى انحزان ذلك المدرك فيه فنسبة التذكر
الى الحافظة دون الوهم ليس بذاك والمتجرى على المشهور من كون
المتذكرة هي الحافظة مقال وهي التي يكون بها ذكر بالضم يختص بالعقلي
على الاشهر ويجوز فيه الكسر ايضا وبالكسر يختص باللسان على الاشهر ويجوز
فيه الضم ايضا سائر الوقائع والاحوال الجزئية اذ الكليات خزانتها
الجوهر المفارق ولما كان مغايرة الحواس الظاهرة ومغايرة محالها ظاهرة
لكسرته لم يتعرض له ونبه اجمالا على تغاير الحواس الباطنة و
تغاير محالها بقوله ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به
بمعنى انه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين محالها على ما في
المطولات والتجاء او لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدل
عليه قوله بعد ذلك واختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور وعلى

اولا فحمله الحافظة

الحفظ لان التذكر بمعنى الاسترجاع لا ان وان الاسترجاع ادراك ثان فانه لو كان مسبوقا بالحفظ فالاوفق ان ينسب الى الوهم واليه مع الحافظ لا الى الحافظ فقط

الوجهين يشكل بما ذكره في الاشارات ان محل الخيال الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما الجانب الاخر ومحل الوهم الدماغ كله لكن الاخص
بها التجويف الاوسط وسلطان المتخيلة في الجزء الاول من التجويف الاوسط
اذ علم هذا فسوارد بعض تلك القوى على محل واحد ويختل ادراك الحس
باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف تغاير القوى و
اختصاصها بمواضعها كما شهدت به التجربة واعلم انه ذكر في القانون
بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا نتعرض لمعرفتها وذلك لان مضار
افعالها تابعة لمضار احوال قوى اخرى مثل التخيل والخيال والذكر
التي سنقوله بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا الحقتها مضرة
في فعلها كان ذلك مرضا فان كانت المضرة تلحق فعل قوة بسبب
مضرة لحقت فعل قوة اخرى وكانت تلك المضرة مع سوء مزاج او فساد
تركيب في عضو ما فيكفيه ان يعرف ان لحوق تلك المضرة بسبب سوء مزاج
ذلك العضو او فساده حتى يداركه بالعلاج او يحفظ عنه ولا عليه ان
يعرف حال القوة التي انما يلحقها ما يلحقها بواسطة اذا كان قد عرف حال التي
يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا يمشي
في الواهمة ثم ان المصنف بنى الكلام ههنا على المسامحة واتباع المشهور

فانه

فانه حقق في غير هذه الرسالة ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة
لها افعال متعددة تسمى بحسبها باسماء مختلفة فمن حيث تتعلق بها حفظ
الصور خيالا ومن حيث الحكم واهمة ومن حيث التفصيل والتركيب متخيلة
وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى ان خلل تغيرا لا يقبل فلا يتم فان
الحس المشترك عندهم ايضا مدرك لمدركات جميع الحواس الظاهرة وان كان
اختلال البعض مع بقاء الباقي فحسبي ان التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد
مواضعها او يتقارب كهذه الثلاثة فان اختلال مقدم البطن مع سلامة
مؤخره صعب الاثبات كيف وفعل بعضها يتوقف على فعل غيرها كفعل
المتخيلة على فعل الخيال والوهم واي فعل وفعل الوهم على فعل المتخيلة بل على
الخيال ايضا في الجملة فكيف يختل واحد منها ويسلم الباقيات وانكر انطباع القوى
في الحواس مطلقا لان المدرك ربما يزداد مقداره على مقدار محل الحس
باضعاف فالحاصل فيه لا محالة يكون اصغر منه فكيف ينطبق عليه وما
يقال من ان النفس تستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ما عليه
المرئي في نفسه بمعنى ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره بطل
عنده لان ادراك المقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال وكذا التخيل

عنده انطباع الصورة في المرآة لاحتياجه الى مواضع العوز منها لاختلاف مسافات ما
السطح ولانه يرى الصورة غائرة في عمق المرآة بحيث يبعد في الصورة
عنها وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي به عمق المرآة كما لمست المرآة
باصبعك وهي بعيدة عنه ووجهك بازائها فانك ترى بين ملتقى الاصبع والمرآة
وبين صورة الوجه مسافة ازيد من عمق المرآة بكثير والحق عنده في الصور
الخيالية وصورة المرآة انها صياصي معلقة لا في مكان بل هي موجودة في
عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام يسمى عالم المثال
والنفس تشاهدها هناك ولها مظاهر كالمرآة والخيال وانكر الحفاظ
المعاني الجزئية الى الحافظ اذ ربما يجتهد الانسان جهدا عظيما في تذكر شيء
منها فلا يتأتى له ثم قد يتفق ان يتذكره بعينه فلو كان محفوظا في بعض
قوى بدنه لما غاب عنه بعد الفحص الشديد بل المعاني عنده محفوظة في النفوس
المنطبعة السماوية كما ان الكليات محفوظة في المجردات ثم جوز ان
يتعلق بالحافظ استعداد استعدادها من تحرك وحقيقة الادراك
عنده اضافة اشراقية للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك الاضافة ربما
يترتب على استعمال الحواس وربما يتحقق بدونه فان النفوس المنسلخة عن

الصياصي الحصون صح

الابدان ربما تشاهد هذا فوق التحقيق انها تجدت نفوسها في بعض القوى
البدنية والمشاهدة باقية مع النفس بحقيقتها وكذا الانوار العالية يشاهد بعضها
بعضا وليس بصرها يرجع الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها فهذه القوى كلها في البدن
ظلال في النفس الناطقة من قوة المشاهدة هذا هذا اصطلاحه هذا ما هو عليه في تحقيق
الحق مما لا يتيسر الا لاهل التجريد ولما فرغ عن تفصيل القوى المدركة شرع في
تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة عليها واما فاعلة لها وقدم الاول
لتقدم فعلها فقال وللحيوانات قوة شوقية منبعثة عن القوى المدركة
وانبعث منها شهوانية جبلت لجلب الملائم طلبا للذة وتنبعث
عن اعتقاد الملائمة بالشيء مطابقا كان او لا وغضبية خلقت لدفع المنافي الايلام
بحسب الاعتقاد مطابقا كان او لا على وجه الغلبة وتلك القوة الشوقية في القلب
كما ان الطبيعية في الكبد الا ان الشوقية لا توجد في كل عضو شيء منها او شبهها
بخلاف الطبيعية فان الجذب والمسك والدفع والهضم والتغذية والتنمية تتعدى
منها الى الاعضاء على رأيهم كذا في المطارحات وهو خلاف في القانون
فانه جعل القوى بل انما حيوانية هي مبدأ الحياة واعداد قبول الحس والحركة
ومبدأها انما القلب وطبيعية هي مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبدأها انما الكبد

القوة الشوقية ه
قوة شهوية وغضبية ه

ونفسانية هي مبدأ الحس والحركة الارادية ومبدأ انما الوجاع ثم المبدأ
الاول في جميع القلب على ما نقله عن ارسطاطاليس واتباعه واعلم ان كون
القوة الشوقية واحدة يسمى غضبية باعتبار وشهوانية باعتبار او متعددة
محل تأمل وعبارة الشفاء وهذه الرسالة وغيرهما غير صريحة باحد الاحتمالين
وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا عبارة النجاة وقوة محركة بان هي
التحريك منبثة في العضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب
الاوتار والرباطات والاعصاب او ترخيها بتمديدها واعلم ان
الحركات الاختيارية لها مباد مترتبة ابعدها عن الحركات القوة المدركة
وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وذلك
لان الحركات الاختيارية يتوقف على تصور الفعل وملاحظة ترتب النفع او دفع
الضر عليه فان القصد الى غير المشعور به محال والفعل الاختياري بدون التصديق
بترتب الفائدة او ما هو في حكم التصديق محال ضرورة وتليها قوة الشوق فانها
تنبعث عن ادراك الملائم والمنافر وهي الرئيسة في القوى المحركة كما ان
الوهم هي الرئيسة في المدركة ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك
بدونه وقد اثبت بعضهم بينها وبين المحركة الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ

قوة محركة

العزم

العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تعقب بعد التردد [illegible]
بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المصنف بان الاجماع هو كمال الشوق وربما
نوعا آخر بل الشوق شأنه حتى يصير اجماعا فليس هناك قوة اخرى تكون مبدأ
للاجماع ولذلك لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق هو الميل
الطبيعي الذي ليس عن روية والعزم الميل الاختياري الذي يتبع الروية في
الانسان وظاهر تغايرهما وانفكاكهما بحصول كمال الشوق بدون العزم
كما في اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكف نفسه عنها فكلما
فلا يكون العزم كمال الشوق قلت لا شك ان ميل النفس الى الفعل الاختياري
مطلقا انما يعقب اعتقاد ترتب الفائدة عليه الا ان ذلك الاعتقاد قد يكون حكما
وهميا غير مبتني على روية وربما يحمل الروية فيلوح ان النفع في جانب الخلاف
فيحصل الميل الاقوى الى ذلك الجانب فيصدر الفعل على وفقه فالميل في الصورتين
مترتب على اعتقاد النفع الا ان الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الاخرى فكري
وليس احدهما طبيعيا لان الامر الشعوري لا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور
وبالجملة لا نزاع في تسمية احدهما طبيعيا والاخر اختياريا بعد تحقيق المعنى

أي ان الشهوة ميل جبلي غير متوقف للتدبر بخلاف الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل تنفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا [illegible]



وان ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين واما الزاهد المغلوب

علما انه حصل له كمال الشوق كيف طوح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادى

الافعال بل الارادة المخالف له فى النوع او المفروض ان فى هذه الصورة

قد حصل الشوق بكماله الى الجانب المخالف للارادة فلا يتحقق الى جانب

الارادة ضرورة استحالة كون الشئ الواحد مشوق الفعل والترك معا فى

حالة واحدة لا يقال لا استحالة فى ان يكون الشوق الاقوى الى جانب الخلاف

ويتحقق شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون من مبادى الافعال باعتبار

ذلك لانا نقول لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الارادة

فى الصورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه وبالجملة فعليكم البيان وايضا

كان الشوق عندكم هو الميل المترتب على الاستحسان التخيلى المسمى عندكم بالطبع

فمن البين عدم تحقق ذلك الميل فى الجانب الموافق للارادة فى تلك الصورة

ضرورة ان الارادة المرة غير مشتهاة اصلا وترك اللذات المحرمة

للزاهد المغلوب غير مشتهاة اصلا بالمعنى المذكور واعلم ان المبحث من

غوامض المطالب ولم اعثر على تفصيل فيه من قبل القوم فلا باس ان نفصل

فيه الكلام عسى ان يتضح المرام وينفصل الخصام فنقول لا يخفى عليك اذا حكمت

وهذا يكون فى ضعف الحال الجانبين اذا انوا نظرنا الى شيئا

لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه وربما لا يعارضه

فينا داع الى الكف عنه فنراه وربما نخل الروية فنجد ان المصلحة

فى تركه ونجد فينا ميلا مخالفا للاول وداعيا الى خلافه وربما

غلب علينا فنكف النفس عنه مع بقاء الميل الاول بحاله من غير

تبدل فيه كالمحتمى المتكلف للتوقى عما يشتهيه ضرر امع بقاء كمال

الاشتهاء له وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه الفعل مع علمه

بما اعطته الروية من المصلحة فى الكف وتحقق ميل ما الى الكف

بسبب ملاحظة المصلحة كالمنهوم الذى يغلبه الحرص فيأكل

ما يعلم ضرره ويشبه ان يخالف الميلين فى القوة المحركة تخالف الحكم العقلى

والوهمى والتخيلى فى القوة المدركة بل هو مستند اليه فتلخص من ذلك

ان فينا ميلين متغايرين اما بالنوع او بغيره وانه قد يترتب الفعل

على كل منهما دون الاخر سواء لم يوجد الاخر اصلا كالاكل المشتهى

من دون ملاحظة المصلحة العكرية او وجد وخالفه لكن كان مغلوبا

كما فى مثال المنهوم المباشر لما يحكم عقله بضرره فان الفعل فيهما يترتب

على الميل الشهواني وكالاكل لا لشهية ولا يتشرعه بان لا يكون لذيذا
ولا مستبعا مثلا ولكن باكله لما يلاحظ فيه المنفعة والاكل بالشهوة لما فيه
من المصلحة فان الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الاول وبالجملة فالفعل
قد يترتب على كل منهما دون الاخر ولا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع
تحقق الاخر لا يعقل مع تساويهما بل انما يكون للغلبة فايهما غلب على النفس
اطاعته القوة المحركة اذا تحققت ذلك فان خص اسم الشوق باحد
الميلين والعزم بالاخر لم يكن شيء منهما بخصوصه من مبادي الفعل الاختياري لكن
تحققه بدون كل منهما كما عرفت بل يكون حينئذ القدر المشترك بينهما وهو
الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس مبدا له فمن لم يجعل
العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي ان
يراد منه الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه من المبادي كما
ومن جعله غير الشوق فقد خص الشوق باحد الميلين و العزم بالاخر
ولزمه ان لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدا كما عرفت فلا يزيد المبادي
على الثلثة وقد جعل ذلك الجاهل العزم مبدا اخر مغايرا للشوق فتحقق
مقصوده فالحاصل من جميع ذلك ان الميلين متغايران نوعا او صنفا

لكن

لكن الذي هو من المبادي امر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ
فجعل العزم مبدا اخر وراء الشوق باطل والحكم باتحادهما نوعا قول
من غير تثبت لا يتوقف المقصود اعني عدم كون العزم مبدا اخر على
ذلك هذا ما حصلته بنظري التام وفكري الغائر ولعلك اذا احطت
بجوانب المقال وكشفت عن عين البصيرة غين الجدال انكشف لك عن وجه
جلية الحال نقاب الخفاء والاشكال وحامل جميع القوى المحركة والمدركة
هو الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخاري متولد من لطايف
الاخلاط منبعث من التجويف الايسر من القلب فان بتجويفه الايمن
مشتغل بجذب الغذاء من الكبد وينبث في البدن بواسطة
شريان الدم الذي هو مركبه فيه بعد ان يكتسب السلطان النوري
من النفس الناطقة اما متعلق بقوله ينبث او بقوله حامل والمراد
بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحصل له من النفس وبها يستعد
لقبول تلك القوى من واهب الصور فان تعلق النفس يفيده لطافة
ونورا او القوة الحيوانية التي هي معدة لقبول ساير القوى وهي مبدا
حركة الروح الى الاعضاء على ما هو مذكور في كتب الطب لكن قال

حامل جميع القوى
والمدركة هو الروح
الحيواني

في شرح القانون ان المعشوق لا يعشق لمعنى القوة وجود البتة واعلم ان
مزاج الروح غير متشابه بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو الذي هو
موطنه فيه سواء جعل المبدأ الاول يظهر فيه من الافعال كما هو مذهب
عامة الاطباء او لواحد المزاج لاتحاد الاثار وذهب الحكماء وجمهور
الاطباء الى ان الروح يتولد في القلب وينجذب منه قسط الى الكبد
وقسط الى الدماغ لكن الحكماء على ان القوى ايضا تفيض عليها في القلب
وان لم تظهر الافعال الا في تلك الاعضاء وخالفهم الاطباء فقالوا
تلك القوى انما تفيض على القسط المنجذب الى تلك الاعضاء فقوة الحس
والحركة تفيض على القسط المنجذب الى الدماغ وقوة التغذية والتنمية
على القسط المنجذب الى الكبد وذهب جالينوس الى ان الروح يتولد
في الدماغ وينتقل منه الى غيره ورد عليه الشيخ في الشفاء بان مزاج
الروح حار فيجب ان يكون العضو الذي يتولد منه حارا ايضا كمزاج الحرارة
والدماغ بارد رطب ولو كان حارا لاشتعل بانضمام حرارة
الحركات الفكرية الى الحرارة الاصلية اقول وانت خبير بان امثال
هذه الادلة لا يفيد اليقين الا لاهل الحدس الصائب بل لجل مطالب

الحكمة لا تظهر الا بالحدس وهذا الروح للطافتها وشفافيتها وقربها
من الاعتدال تشبه الاجرام السماوية الخالية عن الاضداد ولذلك تفيض عليها
النفس الناطقة لمناسبتها للمبدأ الخالي عنها ومن ههنا سيطر اللبيب للنفوس
الناطقة السماوية فاعرف ذلك ولولا لطفه ما سرى فيما يسري من المجاري الضيقة
كمسام الاعضاء والعظام والعروق الشعرية المنبثة في اللحم واستدلوا على
وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة تمنعه عن
النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن
والفساد وهي مطية تصرفات النفس الناطقة اذ هو متعلقها الاولى
كما مر وبواسطتها يسري فيض الحيوة وتوابعها منها الى اجزاء البدن
وتتصرف النفس في البدن ما دام هو على الاعتدال المناسب لتلك
النفس واذا انقطع الروح المعتدل بالاعتدال الخاص انقطع تصرفها
في البدن وهو الموت وهذا الروح الحيواني سمي به لكونه واسطة
في وصول فيض الحيوة الى البدن من النفس الحي بذاتها او لاشتراك
الحيوانات فيه غير الروح الالهي المجرد عن المادة الذي يأتي في كلام
النبوات كقول سيدنا ونبينا سيد المرسلين خلق الله الارواح

قبل الاجساد بالفي عام والوحي الالهي كقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل
الروح من امر ربي فانه يعني به النفس الناطقة التي هي نور من انوار الله تعالى
القائمة الموجودة لا في اين لما مر من برهان تجردها من انه مشرقها
لكونها لمعة من انواره فان المجردات عنده كلها انوار وهي متحدة في
الحقيقة مختلفة بالشدة والضعف والتمام والنقصان وينتهي
في الشدة والكمال الى نور الانوار الذي جميع الانوار لمعاته كما ينتهي
في الضعف الى النور المحسوس المفتقر الى الاجسام وبينها نوع من الاتصال
كما ان النور المحسوس من السراج له اتصال وان اختلف مراتبه شدة و
ضعفا بحسب القرب من السراج والبعد عنه والى ان حنينها اذا تخلصت عن
الالوان البدنية بان تحن الى جوار قدسه كما اشير اليه بقوله تعالى في
مقعد صدق عند مليك مقتدر وجماعة من الناس لما تفطنوا
ان النفس غير جسمية توهموا انها [illegible] الباري تع وقد ضلوا ضلالا بعيدا
فانها ماهية واحدة كما سيأتي في برهان التوحيد والنفوس كثيرة والى ما اشار
الى دليل تلك المقدمة بقوله ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدا لادرك
احدهما جميع ما ادركه الآخر ولاطلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل ضرورة

توهموا ان النفس هو الباري تعالى وقد ضلوا ضلالا بعيدا
النفي وصح النفس

ان النفس

ان النفس كل منهم عين نفس الآخر على هذا الفرض وليس كذلك بالبديهة
واورد عليه انا لا نم لزوم ذلك ان اريد الادراكات المتوقفة على
الالات لكون ادراكها مشروطة بتلك الالات فلا يدركها الا بها وان
اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى
كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الى الالات واقول اذا
اتحد النفس في الكل كان جميع الالات لذات واحدة فيكون تلك الذات
مدركة لجميع تلك المدركات بجميع الالات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا
ذاتا واحدة كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو ظاهر البطلان
لما لو كان الادراك بالالات لا مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من
حيث الات اخرى مدركة لها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية
فلا يصح كونها من حيث تلك الالات مدركة لكون المقيد بتلك الالات
من حيث هو مقيد امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده يكون المقيد
بكل آلة غير المقيد بالآلة الاخرى بالذات ضرورة فرض وجود المقيد
من حيث انه مقيد فيوجد التقيد ايضا ويكون المركب منه الذات وهذا
المقيد مغاير المركب منها ومن مقيد اخر بالذات فتغاير النفوس بالذات

كانت من حيث تلك الالات ٤

فتكثر النفوس بالذات وقد عرفت فساده بما او ان اريد الكيفية التعليلية فلا
ينافي الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد اذا صدر منه افعال
متعددة بالات مختلفة كان هو الفاعل لكل منها الا ترى ان النفس مدرك
المحسوسات الظاهرة والباطنة بالالات المتغايرة ومع ذلك هو المدرك لجميعها
فافهم هذا وما نقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب آخر من
الوحدة لا ينافي التعدد بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم
لا يقال ان الدليل المذكور دال على ان حقيقة النفس ليس عين الباري واما ان نفسا
معينا من النفوس لا يكون عينه فلا بل لا بد من اخذها من دلائل اخر لانا نقول
الامكان والوجوب والامتناع لوازم الماهية فما يكون فرد منه ممكنا
يكون سائر افراده كذلك وكذا الحال في الوجوب والامتناع وقد حقق
هذا في موضعه فلو كان الواجب نفسا من النفوس كان حقيقة النفس واجبا
لذاتها فيلزم تعدد الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد النفوس في الماهية او
امكان تعدد افراد حقيقة النفس المفروض كونها عين الواجب وربما يمنع
ذلك هذا والدليل الذي يأتي يدل على انه ليس نفسا من النفوس وهو قوله
ثم كيف يستأسر في البدن إله الآلهة ومسجوده ويحله رهين شهوات

وعرضة بليات كالآلام النفسانية والبدنية متقلبا في خبط عشوات من
الاحكام الغير المطابقة وتحكم عليه حركات السموات لتغير احوالها بتغيرات اوضاعها
كما هو شأن النفوس فان كل ذلك نقص وهو على الواجب محال وهذه
المقدمة تلقوها بالقبول وبنوا كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين
والامام الرازي من المتكلمين اجماع العقلاء عليها وهي مما تحكم به الفطرة
السليمة كيف لا وهو منبع كل خير وكمال وليس هناك الا الوجود البحت
الذي هو خير محض وجماعة توهموا انها جزء منه بان يكون نفس جزءا من جزئه
منفصلا عنه ومنشأ وهمهم انهم تفطنوا كون النفس نورا فايضا منه تعالى فتوهموا
كونه جزءا منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفايض من جرم الشمس وغيرها
وهو زيغ وضلال فانه لما برهن على انه ليس بجسم ولا جسماني فكيف يتجزى
وينقسم فان التجزي والانقسام من خواص الاجسام والجسمانيات لانه
فرع المقدار المختص بالجسم وانما لم يحل الى ما سبقته من عدم تركب الواجب
لان الخصم ربما يتوهم كونها جزءا تحليليا لا تركيبيا ومثل تجربة من قبيل
الاختراعيات وقد جرت عادته وعادة غيره من اساطين الحكمة جفوها
الاوايل منهم على ايراد الشبهات في المطالب الحكمية فانها ربما يكفي

التنبيه

نفي قدم النفس

لطالب الكمال وان لم يكن في اقحام اهل الجدال واخرون توهموا قدمها بدون
البدن فان البرهان المذكور انما بني قدمها مجردة عن جميع الابدان بل
وجودها قبل البدن لا قدمها على سبيل التناسخ والمتمة على ان ابطال التناسخ
ليس برهاني كما نقل عنه شارح التلويحات فلذلك لم يتعرض له هناك ولكم
يعلموا انها لو كانت كما زعموا متجردة في الازل عن جميع الابدان فما
الذي الجاها الى مفارقة عالم القدس والحيوة اي التجرد المحض الذي
هو منشاء التنزه عن النقايص الهيولانية والحيوة العقلية والتعلق
بعالم الموت والظلمات اي البدن الذي هو عرضة الموت الطبيعي
والنقايص الهيولانية ومن الذي قهر القديم وحبسه بالتعلق بالبدن
الشخصي الذي هو بمنزلة شركة له وكيف سخرها قوى الطفل الرضيع
بل الجنين حتى انجذبت من عالم القدس والنور الى بدنه وهذا كلها تنبيهات
اقناعية واشار الى الوجه البرهاني بقوله وكيف امتاز بعضها عن
بعض في الازل وتحريره انها لو كانت ازلية فاما ان يكون متعددة
او واحدة وكلاهما باطلان اما الاول فلان تمايزها اما بالماهية او
بلوازمها او بغيرها والاول والثاني باطلان لاتفاقها في النوع ولوازمه.

كما قال ونوعها متفق وكذا الثالث لان ذلك الغير اما كان الموضوع
والمادة وعوارضها فهذا اشار الى ابطاله بقوله ولا مكان له لا
بالذات ولا بالعرض ولا محل اي لا مادة ولا موضوع وان كان
امرا حالا فيها فهذا اشار اليه بقوله ولا فعل ولا انفعال قبل البدن
ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن اي بعد قطع التعلق فان
تعينها ح بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض اهل الذوق
ان تلك الملكات تتجسد في عالم المثال وتصير بدنا للنفس وربما
يسمى بالبدن المكتسب اما انتفاء المكان بالذات فلتجرده واما المكان
بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر فلا موضوع
لها وليست بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل والانفعال فلتوقف
فعل النفس وانفعاله على البدن اذ بدونه يتعذر عن العقل وكذا الملكات
المكتسبة وبالجملة تمايزها بما حل فيها محال لان حلول الشيء في الشيء فرع
تميز المحل وتعينه وان كان غيرها فلم يتعرض له وهو اما فاعل او آلة
الفاعل وهو ايضا محال لانا ننقل الكلام الى تخصيص الفاعل والالة بها
وفيه نظر لانا بعد تسليم اتحادها في النوع يحتج تعددها بالفاعل

والآلات ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من
تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلول له فان ذات العلة
مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف
وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح العين واعلم
انه ذكر الشيخ الرئيس في الهيئات الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل
اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة
لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل
ما ذكره ان تكثر افراد النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فالا يكثر
مادية انحصر نوعه في شخصه وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد
النفس قبل البدن واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال
اخر وتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون
بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو
المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى قابل اخر بل انما
يحتاج الى الفاعل بكثرة فقط وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في

نوع من الانواع اعني المادة قبوله التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها
كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل
يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة
الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة
بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في شخصه واما تعدد
الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل
الواحد من الماء يقوم بعضه حمرة وبالبعض الاخر سواد والشخص من
الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات
لها وهو ممنوع بل عوارض لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
عن كلام المحقق بل هو جواب اخر عن ايراد الامام واقول الحق ان معنى كلام الشيخ
ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره لا الى تكثر المادة
اما ان يكون لتكثر المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة
كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه
لا بد من القوة القابلة لتاثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لقبول اثار
العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة فلا يرد السؤال

الامام عن اصلا واما حكم الشيخ بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس
بالمهية ولوازمها بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس ذلك هو التشخص لعدم تحصله بعد
ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا لتشخص المحل غير معقول بخلاف العكس فان المحل
هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لان المحل متقوم بالحال ولا عكس وتحقيق ذلك ان
تكثر الحاصل للمعنى الواحد غير معقول كما ان توحيد الكثير غير معقول والمعقول من
الاول هو ضمه الى امور متكثرة يحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الآخر
والمعقول من الثاني ان يضاف واحد من ذلك الكثير مغاير للكل من الاحاد فالنوع
اذا كان معنى واحدا مجردا عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل تكثيره اصلا
لان تكثره في حد ذاته غير معقول كما مر وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده
فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة يكون اصلا للافراد ينضم اليها عوارض مختلفة
يحصل منها مع كل واحد من تلك العوارض فرد مغاير للحاصل منها مع العارض
الآخر وايضا انضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب
حصول امور متكثرة فان جميع تلك المغايرات منضمة الى امر واحد فيحصل من جميعها
شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة فان كلا
من تلك الامور ينضم الى جزء منه فيحصل من ذلك الجزء وذلك العارض امر مغاير

للحاصل من جزء آخر وامر آخر فافهم ذلك جدا وهذا الوجه ابعد من الاول و
ابعد عن الشكوك فان قلت اختلاف تلك العوارض ان كانت لاختلاف
عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان كان لماهياتها لزم ان يكون مشخص
كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الافراد في انواع
ما يعرض من مشخصاتها كالشكل والوضع وغيرهما لا يقال يختار الاول ولا محذور
فيه لجواز ان يكون اختلافها لاستعدادات المتسلسلة والتسلسل فيها غير محال
لانا نقول ما به الامتياز يجب ان يكون امرا متحققا في الشخص لان المهية
مشتركة فلا بد ان يكون فيه امر يميزه عما عداه من الافراد الموجودة نعم
يجوز ان يكون ذلك الامر مستندا الى امر سابق عليه بالزمان قلت نختار
الثاني ونلتزم الانتهاء الى عوارض مشخصة لا نوع لها او منحصر نوعها في فرد
اما ابتداء او في بعض المراتب والشكل والوضع وغيرهما من المشخصات ان
فرض اتحاد انواعها في الاشخاص فليكن للافراد مشخصات منحصرة النوع
في الفرد ولا محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر العميق فتامل واما الثاني
وهو كونها واحدة فاشار الى بطلانه بقوله ولا يصح ان يكون واحدة
لانه ان بقيت بعد التعلق على وحدتها لزم ان يدرك كل احد ما ادركه

الا فی امام معصلا ولذلک لم یذکره المص وان لم یبن علی الوحدة فینقسم ویتوزع
علی الابدان وهو محال فاذا تقرر ان ما لیس بجسمانی ای لیس بجسم ولا حال فیه ولا جزء
منه لا یتجزی لان الوحدة او قبل الانقسام فالقابل لذلک الانقسام اولا
وبالذات هو المقدار وما عداه بتبعیه یتوسطه هذا ای الانقسام الوهمی
اما الانقسام العقلی فالقابل له عند المشائین الهیولی الاولی والمقدار معوله
وعند الاشراقیین نفس الصورة التی هی عین المقدار عندهم بل هی حادثة
مع البدن اذا تم استعداده لقبولها ثم لما کان ما تقرر من ان النفس انها
نور مجرد ولیست عین الباری ولا جزء منه لا قدیمة بل فایضة من مبداها
حادثة مع حدوث البدن ربما لا یتصور فی النفوس القاهرة المسخرة للوهم
ویتوهم ان یحصل بسبب فیضان تلک النفوس الغیر المتناهیة نقصان فی
مبدئها نبه علی دفع هذا الوهم بتمثیل یتضمنه قوله ولما رایت فتیلة
مستعدة لاکتساب ان لا یکون رطبة مثلا تشتعل من النار من غیر
ان ینتقص منها شیء بل ابصرت الشمس یفیض منها النور علی جمیع الاعیان القابلة
من غیر نقصان فیها فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن
من غیر ان ینتقص من واهبها الذوب الذی هو العقل الفعال والسید الذی

اثبات حدوث النفس

هو المبدا الاعلی شیء والغرض منه التنبیه علی ان حکم الوهم ربما امتثال یوافق فیه العقل
فی الحکم المذکور بعد ان ثبت ذلک الحکم بالبرهان فان الوهم بعد تمام البرهان
ربما ینبو عن قبول النتیجة لما جبل علیه من مقایسة المعقول بالمحسوس فاذا مثل له بالمحسوس
ینقاد للعقل ویؤمن له فیتم الطمانینة بل ربما یکفی امثال هذه الامثلة لصاحب
الحدس القویم والطبع السلیم والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم الهیکل
الثالث فی مسائل من علم ما بعد الطبیعة یتوقف علیها اثبات الواجب
لوازم الجهات العقلیة بحث اعلم ان کیفیة نسبة المحمول الی الموضوع باعتبار
تحققها فی العقل تسمی جهة وباعتبار تحققها فی نفس الامر مادة والمبحوث عنه
ههنا هو تلک الکیفیة لکن فی محمول خاص هو الوجود الخارجی فانها النسبة
متعلقة بالطرفین فربما تنسب تلک الکیفیة الی المحمول فیقال واجب وجوده وممتنع
وممکن وربما تنسب الی الموضوع فیقال هو واجب هو ممتنع هو ممکن والمآل
فی الکل واحد واجب وممکن وممتنع کانه قصد بذلک حکایة ما یعم فی
العقلا فان قولک جب بالضرورة فی قوة قولک ج متصف ب اتصافا
واصلا او الا فالظاهر ان لعول وجوب وامکان وامتناع فالواجب
ضروری الوجود والغرض منه تعریف الوجوب بضرورة الوجود فان تعریف

الهیکل الثالث

فی المواد الثلاث

مفهوم المشتق فالمشتق يستلزم تعريف الشيء بالمساوي وان اراد به تعريف
ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا عرفت الناطق بالضاحك واردت به تعريف
النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو الحيوان فليس تعريفا للمشتق بل للمعنى الذي
هو النوع الذي يوصف به المشتق وربما ذيل بعض من نوع السكتة بعض الافاضل والنظام
ان المراد بالواجب لذاته فانه الشيء في عرف الاطلاق فالتعريف ايضا معه به و
الممتنع لذاته بناء على الظاهر والممكن بالامرين في وجوده ولا في عدمه
بالنظر الى ذاته وعلى هذا يبين الاقسام انفصال حقيقي والحصر ههنا حصر عقلي
ويحتمل القسم الرابع اعني ضروري الطرفين مضمحل بادنى توجه من بداهة العقل فان
اقتضاء احد الطرفين يستلزم المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه
استقرارا معنا لاسره فهو حصر مقطوع به سواء سمي عقليا او قطعيا فلا نزاع
في الاسامي وان عمم الواجب والممتنع كان بين الاقسام منع الخلو دون الجمع
فان الممكن اما واجب لغيره او ممتنع لغيره كما علم من قوله والممكن يجب ويمتنع
لغيره لامتناع وجوبه وامتناعه لذاته والا لزم الانقلاب وامتناع انتفاء
وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا خلو من ان توجد علته اولا فان وجدت وجب
بها وان لم توجد امتنع بعدمها والسبب هو ما يجب به وجود غيره اذ لو

الواجب م

ضروري العدم م

لم يجب

لم يجب به لكان اما باقيا على ما هو حاله بالنظر الى ذاته من تساوي الوجود
للعدم او صائرا احد الطرفين اولى به مع عدم انتهائه الى حد الوجوب والاول
باطل والا لم يكن فرق بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سببا هف والثاني
ايضا باطل لان الاولوية يستلزم مرجوحية الطرف الاخر وهو يستلزم استحالته
لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالته يستلزم وجوب الطرف الاول وقد فرض
غير واجب هف والممكن لا يكون موجودا من ذاته اذ لو وجد من ذاته
فاما مع تساوي وجوده وعدمه وهو مح لامتناع ترجيح احد المتساويين من
غير مرجح بالبديهة واعتبر ذلك بكفتي الميزان ولم يتعرض لهذا الشق
لظهوره واما بان يرجح وجوده لذاته وهو مح اذ لو اقتضى الوجود
لذاته كان واجبا لا ممكنا وقد فرض ممكنا هف فلا بد له من سبب
يرجح وجوده على العدم والسبب ادام لا يتخلف عنه وجود المسبب
ان لا يمكن [التخلف م] والا فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة
كحاله لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تماما لها واما ان يرجح احد الطرفين
من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا
مفروض معه الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احد الطرفين

الوقتين م

بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا
سبب ضرورة ان الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان
فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة
هف هذا ما نور عليه اي بعض المحققين المتأخرين بعد تزييفه ما قاله من قبله في هذا
المطلب واقول لا يلزم من امكان الطرف الآخر امكان وجوده في وقت وعدمه
في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا
استحالة في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود
كما حقق في معنى المشروطة العامة والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا ما يجوز
عدمه تارة ووجوده اخرى الا ترى ان الزمان ممكن مع انه لا يجوز ان يوجد
بعد العدم ولا ان يعدم بعد الوجود كما حقق في موضعه فالوجه ان يتمسك بما اشرنا
اليه سابقا من ان اولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله وهي تستلزم استحالته
المستلزمة لوجوب ذلك الطرف لا يقال على سبيل النقض لو صح ذلك لزم
ان يستلزم المساواة التي هي مقتضى ذات الممكن تعين احد الطرفين فانا
نقول مساواة احد الطرفين للآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة الترجيح
بلا مرجح واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف او على سبيل المناقضة

لزم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين
ممتنع في صورة التساوي لانا نقول اما على الاول فالنقض انما يتم لجريان
الدليل في مادة مع تخلف المدعى والمدعى ههنا الاستحالة ولا تم التخلف في
تلك المادة بل التساوي في نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين
والممكن لا يمكن ترجيح احد طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن اما بمرجح
وجوده او بمرجح عدمه والامكان امر اعتباري يعرضه في العقل
اذا لاحظ مع قطع النظر عن غيره وعلى الثاني انه لو امتنع طرف ولم يجب
الطرف الآخر لكان جاز الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فيكون جوازها
فان وقع الارتفاع الجائز لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع وهو جائز
فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا محال لان امكان المحال محال فتدبر
فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما والله الموفق فان قلت هذا
البحث في الحقيقة تكرار لما سبق من قوله والسبب هو ما يجب به وجود غيره
قلت الغرض ههنا التعريف وانما تعرضنا هنالك للاشارة الى دليله
اجمالا نظرا الى الحكم الضمني اللازم للتعريف تكثيرا للفائدة والتعميم
نعم ههنا انه حتى يجب به وجود المسبب فانه في قوة المطلقة

فاشار بهما الى انه انما يجب به وجود التمام ثم الظاهر تعريف السبب التام
فانه الذي يجب به المسبب سواء اشتمل على جميع ما لا بد منه في المسبب من الشرايط والالات
والمادة وغيرها ولم يعين بهما ان الوجوب في ذلك بحال فاشار اليه في
هذا الموضع ويمكن ان يحمل الاول على العلة مطلقا ويكون معناه ما له دخل
في وجوب غيره وح فلا يتوهم التكرار اصلا ويؤيده هذا الظاهر قوله
وكل ما يتوقف عليه الشيء وله مدخل في السببية سواء كان اراده او وقتا او مكانا
او معاونا او محلا او قابلا او غير ذلك يحتمل ان يكون قوله او غير ذلك
عطفا على جميع ما سبق ويكون اشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشروط
وارتفاع المانع ويحتمل ان يكون عطفا على قابلا فان المحل القابل قد يكون هو الذي
يجب وجوده مع وجود المقبول كالهيولى للصورة والمحل الطارئ عليه الشيء لا يجب
وجوده معه كالصورة الجسمية للانفعال الطارئ عليه فانه قد يسمى محلا له باعتبار طروه
عليه وح يظهر لقوله قابلا فايدة ما واذا لم يوجد السبب بتمامه بان يكون
بسيطا ولا يوجد او مركبا وينتفي كل جزء من اجزائه او ينتفي بعض اجزائه فقط
ويمكن ان يجعل هذا اشارة الى المركب مطلقا والاول اشارة الى البسيط
فان انتفاء البعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء او انتفاء البعض مع

وجود البعض لا يحصل الشيء ضرورة واذا حصل جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء
وارتفع جميع ما لا ينبغي من الموانع ان كان للمعلول مانع وجب الشيء ضرورة
وهذا ظاهر وهو لا يشمل العلة التامة البسيطة الهيكل الرابع في مباحث
تتعلق بهم من الالهيات وفيه فصول خمسة عنوان اثنان منها بواسطة
الهيكل وحالته فصل في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة
وقدم هذا الفصل على اثبات الواجب لانه يثبت ذلك على وجه لا يتوقف
على اثباته فانه ينظر في وجوب الوجود وما يقتضيه من الاحكام التي من جملتها
البراءة عن وجوه الكثرة لا يصح ان يكون شيئان هما واجبا الوجود لانهما
اشتركا في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتهما اولو خرج عن
حقيقتهما او حقيقة احدهما فاتصافه به اما بسبب غيره وهو مستلزم لاحتياج
الواجب الى الغير في وجوب وجوده واما بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود
على ذاته لان العقل يحكم بان الشيء ما لم يجب وجوده او لا لم يجب عنه وجود
شيء اصلا سواء كان ذلك الشيء صفته او غيره فان العقل يحكم به حكما كليا من غير استثناء
لتلك الصورة فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث هو معطي الوجود يجب تقدمه بالوجود
وعلى ما يعطيه الوجود فالوجوب السابق ان كان عين اللاحق لزم تقدم الشيء على نفسه

الهيكل الرابع

فصل في توحيد الواجب

وان كان بعضه سيأتي الكلام اليه حتى يتضح او برور يثبت ان وجوب الوجود غير خارج
عن حقيقتهما واما جزء لحقيقتهما او عين حقيقتهما او جزء واحد وعين الآخر وعلى التقادير
فلا بد من فارق بينهما يكون فصلا او مشخصا لهما او لاحدهما فيتوقف وجود احدهما
او كليهما على الفارق اما الاول فبان يكون جزء كل منهما امرا موجودا فيه واما الثاني
فبان يكون امتياز احدهما بسبب امر فيه وامتياز الآخر بنفس حقيقته المجردة عن ذلك
الامر وعند التحقيق يلزم افتقار كليهما الى الفارق لان مجرد الامر المشترك لا يكفي في
تحصل شيء منهما بخصوصه بل لا بد من فارق ينضم اليه وجوديا كان او عدميا لكن
تنزل الى الترديد بين افتقار كليهما او احدهما استظهارا والعدم توقف البرهان
على افتقار كليهما سواء وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول الوجوب الذاتي المطلق
عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون قوله عليهما قولا عرضيا
ويكون له افراد متعددة متمايزة بماهياتها مشتركة في هذا العارض لان ما ثبت
انه عين الحقيقة الواجبية هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك
قال ابن كمونة في بعض تصانيفه ان هذا البرهان يتبع استحالة وجود واجبين
متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون نوع الوجوب موجودا وان نوع كل
واحد منهما في شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود فهذا الاحتمال لا يمتنع

وهذا لكان الوجود ... الوجود المطلق منه م

تكرم

بكلام

كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان ولم اظفر به الى الآن هذا ما ذكر في هذا
الكتاب وذكر في كتاب الكاشف ان نوع الواجب مع مطلق اما ان كان
نوعهما واحدا فلا م واما ان كان نوع كل منهما مغايرا للنوع الآخر فلان وجوب
الوجود يجب اذ ذاك ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا لان
مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان
الواجب مركبا فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا
لازما لكل واحد منهما واقول لقايل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقايق
مختلفة يصدق على كل منهما وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقايق معلومة لنا
الا بمفهوم واحد هو عرضي لها فان اراد بكون مفهوم واجب الوجود واحدا ذلك
المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقايق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعها واحدا
لان ما هو نوع لها هو تلك الحقايق لا الوجه المذكور وان اراد به تلك الحقايق
انفسها فلا م الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذي الوجه لجواز ان يكون امرا
خارجا عن حقيقة ما هو وجه له نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه واجب الوجود
لصح ما ذكره لكنه مم وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود ثم بعد على الاصطلاح
الى الفارق بقوله لا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما لكونهما اثنين واحدا
حينئذ م

وحدة م

اقول لان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا احد من نفسي ان اصغي بالمسامحة
فيه والاكتفا بما ذكر حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب بان يصرف فيها
الجهد ويستفرغ فيها المجهود لئن كان هذا الترجيح يجري مجرى الفذلكة على غير ليلى فهو منقح
فاذكر ما فهمته في ذلك من اقاويل القوم ما بعد اجالة النظر واطالة الفكر فان المتاخرين
قد خلطوا كلامهم واختلفوا آراءهم وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجه الحق
في مواقفها والكلام فيه متوقف على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته
فنقول لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن
مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود الذي هو واجب بذاته فاذن تلك
الحقيقة لا يجوز ان تكون امرا عاما اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان
الا في ضمن الافراد وايضا لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص وحينئذ لا يكون
حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا بحتا
فان الخصوصية انضمت الى الوجود صار المراد له الوجود فيجوز للعقل ان
يحلله الى شيء ووجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن
تلك الحقيقة امر متشخص بذاته اعني انه متحقق لا نوع له حتى لو تعقل كما هو هو لم يقبل
الشركة اصلا ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة بانحاء

فهو موجود بالعرض اي في ضمن الافراد لا بالذات م

ظهورا واعتبارا فان اريد بالموجود ما هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات
كما يعني بالمضيء ما هو اعم من حقيقة الضوء والاعيان القابلة له وبالاسود ما يشمل نفس
السواد وما قام به سواد كان حقيقة في عرف اللغة او مجازا كان الموجود بهذا
المعنى مقولا بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبية باعتبار ذاته بمعنى ان مطابق
الحمل ومصداقه انما هو خصوصية ذاته لا امر زايد عليه وعلى تلك الماهيات بسبب
عروض امر اعتباري لها كما ان مصداق الحمل في قولك الضوء مضيء هو ذات
الضوء لا امر زايد عليه وفي قولك الارض مضيئة هو اتصافه بامر زايد عليها
فهذا معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين الواجب زايد في الممكنات وان الوجود
المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك ان الواجب مع
كون حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون
موجودا مرتين كما فهم بعض المتاخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما فهم
بعض فان قلت فلا يكون الواجب ح موجودا حقيقة بل يكون وجودا قلت
ان كان المراد بالموجود في عرف اللغة شيء ما عرض له الوجود او تعلق به الوجود
فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز اطلاقه عليه بمعنى انه منشأ الآثار
الخارجية بذاته لذاته والحقايق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية

فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما وصل اليه فهمهم من المعاني وربما
لم يفهموا معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا
عليه لفظا مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة هو البرهان والمتبع
ما اقتضاه البيان والعيان والمشاهدة الذوقية فقد فتحوا في تحقيق المطالب
الحكمية ولذلك قال الشيخ ابو علي موافقا للشيخ ابي نصر اذا قيل واجب الوجود موجود
فهو لفظ مجاز معناه انه واجب ان يكون موجودا لا انه يجب الوجود
لشيء موضوع فيه الوجود بلحوق الوجود على وجوب او غير وجوب فقد تحقق
بما تلوناه عليك ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع
الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود وهو لم يتخصص بذاته وكان وجوده
وتشخصه عين ذاته فكذا سائر صفاته ومصداق الحمل في جميع صفاته واسمائه
هويته البسيطة الممتازة بذاتها عما عداها فاذا قلت انه موجود فمعناه
انه منشأ للآثار الخارجية وهو بعينه وجود من حيث انه مبدأ لتلك
الآثار واذا قلت انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء واذا قلت انه
علم فمعناه انه مبدأ ذلك الانكشاف واعتبر كذلك سائر الصفات
والاسماء فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه تسمى باسماء

مختلفة

مختلفة بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة ولا يجوز تعدد مثل
تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى
حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون كذلك ولانه ليس له حقيقة
كلية والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في الشفاء ان صرف الوجود
الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف الشيء
فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا بمعنى
ان العقل اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق على خصوصه لا يمكنه ان يفرض
شيئا مثله بحيث يكون على نحو وجوده مغايرا له بل كل ما يفرضه كذلك
بادي النظر فاذا امعن النظر ظهر انه هو هو لا ثاني له وانما يمكن له فرض
التعدد اذا تصوره بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير
بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا
في حد ذاته وربما يدعي البداهة فيه وينبه عليه بما ذكره وهو ان اصحاب
البصائر النافذة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر هو الكون
في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا هو حقيقة الوجود
قائم بذاته مستغن عن المؤثر فتصير تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى الاضافي

بادي
اي متعدد
انما يكون هذا جزءا ان منشأ التخليقي في حقيقة ويكون منفهم الواجب عارضا لها

بل هو النور بعينه بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار العارض
وهو في حد ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا مدخل في حقيقته كما
ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدأ المسافة
الى المنتهى ثم يصير هو بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة كونا في ذلك
الحد فاشتراك الحقائق في ذلك الامر النسبي يستلزم لاتحاد وذلك الامر الذي هو
حقيقة الوجود الثاني منه تلك النسب لا اشترا اليه فتغطى ثم تحدس هذا
على راي المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر واحد في
لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص وغاية كماله
هو المرتبة الواجبة وغاية نقصه ان يكون عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار
المحسوسة اما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا بذاته
بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم
من حيث هو هو وليس ذلك المفهوم وجها لامر غير معلوم حتى يقال ان حقيقته
قد تكون متعددة كما يقال في طريقة المشائين بل حقيقته ما يدرك باول الملاحظة
والا لم يكن نورا لاحتياجه في الظهور الى غيره ولا شك ان مفهوم المدرك
منه في بادي النظر امر مشترك واما اختلافها بالمراتب فلان النور الزائد لا يزيد

على النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي بان الحقيقة النورية فيه اشد واقوى
لا بامر مباين له والا لم يكن نورا امر فان كان الخط الزائد على خط اخر لا يزيد
عليه الا بنفس الخط لا بامر اخر وقول المشائين ان الماهية واجزاءها لا تتفاوت
بالشدة والضعف والكمال والنقص وبيان المشهور عليه منقوض بزيادة
المقدار على المقدار بتمام ماهيته بل بالعارض واما ان غاية كماله هو المرتبة
الواجبة فلان النور اشرف من غيره بذاته فلا بد من انتهاء غيره اليه بحسب
العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار يجب
ان يكون اشرفها لكونه علة لها اذا تمهد ذلك فلو تعدد الواجب لكان
كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون تعددا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما
وقد فرض هذا واحدهما في غاية الكمال والاخر دونه فلا يكون الناقص
واجبا لان العدد من الماهية لما كان كاملا يكون النقصان منتفي الماهية
بل لازما لمعلوليته فتدبر ثم ان المصنف لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه
فقال والاجسام والهيئات كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد
فليست هي واجب الوجود وانتهج في ذلك مثل ما سلكه في بحث النفي من انها ليست
الواجب لانها كثيرة والواجب واحد وقد نبهناك الى ما يرد عليه

تنزه الواجب عن التركيب

ودفعه بتقدير الامكان على ان كل جسم قابل للانقسام الوهمي الى افراد
موافقة للكل في الماهية وتلك الافراد ممكنة بالذات فان كانت
موجودة بالفعل كما في اجزاء المركبات العنصرية المساوية للكل في
الحقيقة ثبت تكثر افراد ذلك النوع في الخارج وان لم تكن موجودة
كما في اجزاء البسائط فهي ممكنة لذاتها ضرورة وان امتنعت بصورتها
النوعية وامراض(?) وعلى التقديرين يلزم اما تعدد الواجب او اختلاف
افراد الطبيعة الواحدة في الامكان الذاتي والوجوب الذاتي فهي
ممكنة فيحتاج الى مرجح هو واجب الوجود لذاته اما ابتداء او بالاخرة
ومنه ينتظم برهان على اثبات الواجب تقريره ان الاجسام موجودة
فهي اما واجبة وليس كذلك لان الواجب واحد وهي متكثرة مع انه
مستلزم للمطلوب او ممكنة وكل ممكن يحتاج الى مرجح وذلك
المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة الدور والتسلسل ثم اشار
الى تنزهه عن التركيب بقوله وواجب الوجود لا يتركب من الاجزاء
لانه لو تركب لكان لها مدخل في وجوده فيكون معلولا لها وهو محال
ثم ههنا دليل اخر وهو انه لا يكون تلك الاجزاء واجبة لما عرفت ان

نفي التنزه عن الصفات الزائدة

لا واجبين في الوجود فيكون ممكنة فالمحتاج اليها اولى بان يكون ممكنا و
اقول
هذا انما تم في التركيب الخارجي دون الذهني ويمكن ان يستدل على نفي التركيب
الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متحدان اما الاول فلصحة
الحمل واما الثاني فلان وجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب
عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت فتدبر فيه ثم اشار
الى تنزهه عن الصفات الزائدة على الذات فقال فالصفة لا يجب بذاتها
والا لما احتاجت الى المحل لان الواجب بالذات لا يحتاج الى الغير وواجب
الوجود ليس محلا للصفات متغايرة لذاته لان تلك الصفات ليست
واجبة بالذات فلا بد لها من موجد ولا يجوز ان يوجد هو اي الواجب
في ذاته صفات فيكون ذاته علة فاعلية لها كما انه علة قابلية
لها فان الشيء الواحد الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة اصلا في ذاته ولا في
صفاته وهو الذي يسمى بالبسيط الحقيقي لا يتأثر عن ذاته لامتناع كون
الاعتبار
الواحد المذكور قابلا وفاعلا معا لان كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا
ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلابد
في ذاته من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان وجدتا او احدهما

في ذاته لزم تركبه وان فرضنا واحدا منها لزم التسلسل لان الخارج يكون شرط
الذات فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير النهاية وبمثل هذا استدلوا
على ان الواحد المذكور لا يصدر عنه الا الواحد وسنذكره هناك مع ما عليه وما له
ان شاء الله تعالى وعلم من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده وان وجوده عين
ذاته ثم اشار الى دفع وهم ربما يعرض لبعض العوام من قوله ونحن اذا انفعلنا
في عضو لنا او في جملة بدننا بالتحريك او غيره يكون الفاعل شيئا والقابل
شيئا آخر فان الفاعل هو النفس والقابل هو البدن واما من يعالج نفسه
في الامراض النفسانية من رذائل الاخلاق مثلا فان الفاعل والقابل فيه هو
النفس لكن لا من جهة واحدة فان النفس ليست واحدا حقيقيا لاشتمالها على
جهات الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته وصفاته
اصلا كما قال فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه لا كثرة فيه بحسب الاجزاء
الذهنية والخارجية ولا بحسب الحاجة الى الوجود والماهية ولا بحسب الصفات
الحقيقية وله مع تلك الوحدة الحقيقية من كل متقابلين اشرفهما فليس مسلوبا عنه
الكمالات تعالى عن ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته بمعنى انه من
حيث انه سبب لانكشاف جميع الاشياء عليه علم ومن حيث انه مبدا للايجاد

(والواجب من كل من المتقابلين اشرفهما)

انه العلم

في الممكنات قدرة ومن حيث انه العلم الذي لا ينافي ذاته المحيط بالنظام
الاصلح مخصص لاحد طرفي الممكن ارادة وهكذا في جميع الصفات كلها وتفصيله
ان الآثار المترتبة على الصفات الكمالية في حق غيره تعالى مترتبة في حقه تعالى على الذات
البحت فان العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الاشياء فهي
صفة حقيقية ذات اضافة وكذا القدرة والارادة وغيرهما والحاصل في حقه تعالى
هو تلك الاضافات بدون تلك الصفات وهذا اكمل واعلى فان المحتاج
في الانكشاف الاشياء الى امر مغاير لذاته ناقص بالذات مستكمل بالصفة
فصفاته تعالى ترجع الى اضافات محضة والتي نفيناها عن الواجب هي
الصفات الحقيقية المستلزمة لكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا دون الاضافية
والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فكما مر من العلم والقدرة واما
السلبية فكالقدوسية فانها عبارة عن سلب النقائص واما الاعتبارية
المحضة فلكونها ليست شيئا او حقيقة قال قطب المحققين في مثل هذا الموضع
من شرح الاشراق ومما يجب ان نعلمه ونحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب
اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب

فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته
سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب
الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال ثم قال وهذا
مما استفدته من المعلم في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واقول
غرضه من ذلك ان السلوب المختلفة محتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب
الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث
كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا
وتلك الحيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع السلوب
مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة فذاته من حيث هي هي مقتضية
لسلب الامكان المستلزم للسلب الجميع بعض فافهم ثم اشار الى دليل الدعوى
المذكورة وهي ان له من كل متقابلين اشرفهما بقوله وكيف يعطي الكمال
من هو قاصر اي كيف يعطي الكمال من هو ناقص فان العقل السليم
يحكم بان المعلول لا يكون اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف لا والمعلول
ظل العلة وصورته فاندفع ما يترائى عليه من انه لا يلزم كون العلة مقتضية
لما توجبه كالشمس تسخن وليست حارة وكل ما يوجب تكثرا من الجسم

وتركب يمتنع عليه فان قلت هذا تكرار لما سبق من امتناع التركيب عليه مع
ان نفي التركيب يغني عن نفي التجسم قلت يمكن ان يكون المراد بالتركيب ههنا
التركيب الذهني او ما يشمله فان الدليل المذكور سابقا لا يشمله كما اشرنا اليه
وبالتجسم كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان يكون هذا تتمة لقوله فواجب
الوجود واحد ويكون معه بمنزلة العكس والنتيجة للبحث السابق الا
انه اعم منه في البين قوله وله من كل متقابلين اشرفهما فلا يكون تكرارا
فتامل والحق لا ضد له لاستغنائه عن الموضوع ولا ند اي لا مثل له
لما مر من انه ليس له ماهية كلية هو ويمكن ان يراد بالضد المانع في
الفوق وبالند المكافي فيها كما هو عرف اللغة فانه الحق بذاته وما سواه
محتاج اليه فلا مكافي له ولا مانع ولا ينسب الى الاين فانه لحوق الاجسام
وما يتعلق بها وله الجلال العظمة الذاتية المستغرقة لسلب جميع النقايص
الاعلى الذي هو فوق كل عظمة فان ما سواه ناقص بذاته وله نعت
وراء الاحتياج والكمال اي الصفات الثبوتية التي وجودها موثر
بالنسبة اليه الاتم فان كل كمال بالنسبة الى كماله نقص والشرف الاعظم
فانه منبع كل خير وشرف والنور الاشد اي الظهور الاكمل فانه الظاهر

نفي الضد
ونفي الند
ولا ينسب الى الاين
وله الجلال
والكمال
والاتم
والاشرف

بذاته المغاير لغيره ليس بعرض فيحتاج الى قابل يقوم به وجوده وهو ينافي
الوجوب الذاتي ولا بجوهر فيشارك الجواهر في الحقيقة الجوهرية بناء على
ان الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور ويفتقر الى فصل يميزه عن غيره من الجواهر
واما على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك والاولى ان يتمسك بان المعنى بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والواجب ليس له ماهية يعرضها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له بمنزلة الماهية لغيره كذا ذكروه اقول هذا مبني
على تخصيص الماهية بما يغاير الوجود كما يدل عليه قوله اذا وجدت فانه يشعر
بالتغاير بينها وبين الوجود فتامل ودلت على الاجسام باختلاف هيآتها

اثبات الواجب

فلولا مخصصها لما اختلف اشكالها ومقاديرها وصورها واعراضها
وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها اشارة الى برهان ابدعه على اثبات
الواجب تقريره ان اختلاف الاجسام في الاشكال والمقادير وغيرها ليست
بواجبة وهو ظاهر فلا بد لها من علة وليست الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام
فيها واشار اليه بقوله ولو اقتضت الجسمية هيآتها لما اختلفت فيها ولا الجسم
المخصوص والا لدار لان تخصصه بها ولا جسما آخر لان الحدس الصائب يحكم
بان الاجسام ليس وجود بعضها عن الآخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه

على ان

على ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم آخر ولا العرض القائم به لكون الجسم الآخر
عروضه له فرع تخصصه ولا العرض القائم بغير ذلك الجسم للمنفي ما مر في الجسم الآخر
فهو اذن امر آخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد وذلك اما ان لا يحتاج
لما غيره وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام وهيآتها
لان الشيء لا يمكن ان يوجد ما هو اشرف منه لما مر ولان تاثير الجسم انما يكون
بمداخلة الوضع فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما قرر في محله فتعين ان يكون
احتياجه الى نور آخر مجرد ولا بد من ولا تسلسل بل ينتهي الى ما لا يفتقر الى
غيره وهو الواجب واسط الهيكل عنوان هذا الفصل بذلك لاشتماله

واسط الهيكل

على مطالب جليلة منها الايماء الى ان الانوار مطلقا سواء كانت مجردة قائمة
بذاتها او محسوسة قائمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما اختلافها فيما بينها
في الشدة والضعف والكمال والنقصان وغير ذلك من الامور الخارجة
عن الحقيقة ومنها الاشارة الى حقيقة النفس فان معرفتها ام الحكمة واصل
المعارف واجلها كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف
ربك وفي كلام النبي صلعم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون
من عرف ذاته تاله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة

كثيرة ومنها ان الواجب بطريق اولى اعلى من السابق وهو النظر في نفس الناطقة
وطلب علمها كما اشار اليه الشارع صلعم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه و
هو اوسط المطالب واشرفها والمقصود بالذات من هذا الفصل كما يشير
اليه ومنها الاشارة الى ان كل ما هو نور قايم بنفسه فهو مدرك لذاته وان
الانوار الجسمانية لا يدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها الى غير ذلك من الخبايا
في الزوايا الاجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الكثافة وعدم
الكثافة فالنور يعرض لجسم الاجسام وليس عين حقيقتها ولا جزءا منها
وفي بعض النسخ فالنور به عرضه الاجسام والعرض واحد ونوريتها الجسم
ظهور لها اي للاجسام اذ المعنى من النور ما لا يريد الظهور على ذاته وما كان
النور العارض قائمة بغيره وليس وجوده لنفسه فان وجود العرض انما
هو للموضوع فانه ناعت له بذاته وليس له مستقلا بل هو وصف لذات
فليس ظاهرا لذاته فليس مدركا لذاته لان حقيقة الادراك هو ظهور الشيء
للشيء وهو وان كان حقيقة النور وهو الظهور الا ان حقيقته ليست لذاته
بل لغيره لقيامه فيكون حقيقته ظهور الغيره لا لنفسه فلو قام بنفسه لكان نورا
لنفسه كما ان الطعم مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما لنفسه ولو كان نور النفس

الايماء الى ان الانوار مطلقا متحدة بالحقيقة واختلافها وتفاوتها في الشدة والضعف ه

كان مدركا لذاته كما مر فان في شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه
فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد
اي عارض فليس نور النفسه لان المعني به ان يكون قايما بذاته مدركا
لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره
فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نورا
لنفسه وهو قايم بغيره لما مر من تغير كون الشي نور النفسه ولا يخفى ان
مبنى هذا الشك باطل على هذا التعبير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه
لم يكن كذلك اقول على هذا التفسير يصير معنى قوله هو نور لنفسه فهو مجرد
ما هو نور قايم بذاته مدرك لها فهو غير عارض وهو هذر فلا يحتاج
الى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره واما ما استدل
به وبينه من عكس نقيضه فان اراد بالمحمول في مجموع الجزئين من حيث المجموع
كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني
القيام بذاته ينافي العروض صريحا وايضا لا يتبع مدركا بذاته من ان
من مدرك ذاته فهو نور مجرد لانه يثبته في الفصل الآتي لهذا بانه ليس
جوهرا غاسقا اي جسما لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك

ولا جهة في الغير اذ الهيئة النورية يعني النور العارض ليس نور النفس لما بين
في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان يكون نورا مجردا وعلى هذا لا
تثبت ان ما يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يصح الحوالة وان اراد نفي
كل واحد من الجزئين فالجزء الاخر غير بين ولا مبين لما ذكرناه ثم عند التحليل
قضيتين احدهما كل ما هو نور عارض فليس قائما بذاته وهو غني عن البيان
بل لغو والاخر كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته وهو غير بين ولم
يستدل عليه اصلا فالحق ما قرع سمعك فاحسن تدبره يطلعك على جلية الحال ان
كنت اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق له ونفوسنا الناطقة بل نفوس
جميع الحيوانات ظاهرة لذاتها مدركة لها اما الاول فبالوجدان واما
الثاني فبالحدس الكامل فهي انوار قائمة وفي بعض النسخ قائمة بنفسها اي غير
قائم بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ان له قياما بذاته كالاوضاع
قيام بغيره بل معناه سلب القيام بالغير كما ليس معنى قولهم واجب الوجود
موجود بذاته ان ذاته علة وجوده بل عدم كون وجوده معلولا اصلا
لكونه عين ذاته كما سنبين في موضعه وكذا قولهم ذات الواجب كاف في
وجوده او مقتض لوجوده وامثال ذلك من باب المسامحات التي يتعلل

اشارة الى حقيقة النفس

العقل

العقل في هذا المقام عند جليل النظر ولذلك بنوا الامر عليه في اوايل الحال
كما في الشفاء وغيرها واما ما يقتضيه النظر الدقيق فهو ما حققوه بانه كان
في الموضع اللايق به ومن ههنا يطلع على معنى قول المص نور لذاته فنور
وقد بينا في الهياكل الثمانية انها حادثة ولا بد لها لكونها ممكنة من مرجح لوجودها
على عدمها لاستحالة الترجيح بلا مرجح بالضرورة الفطرية واعتبر بكفتي الميزان
ولا موجدها الاجسام اذ لا يوجد الشي ما هو اشرف منه كما مر مرارا فمرجحها
ايضا نور مجرد اذ النور العارض اخس منه فان كان ذلك النور
المجرد واجب الوجود فهو المراد وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود
لذاته الحي بذاته لان الحيوة عبارة عما يصح به العلم وهو تعالى عالم بذاته
لذاته فذاته مصححة لعلمه فهو عين الحيوة القيوم قد مر معناه وفي سياق
كلامه اشعار بان المقصود من هذا الفصل اثبات الواجب بالطريق المخصوص
وان ما سوى ذلك توطية له ووسيلة اليه والنفس حي قائم اي موجود
دلت على الحي بذاته القيوم الموجد بذاته الموجد لغيره لانه ممكن
فلا بد له من مقوم وينتهي الى ما لا يكون تقومه بغيره لبطلان الدور والتسلسل
والقيوم هو ظاهر لذاته لانه النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة

اثبات الواجب بطريق آخر

الاشارة الى ان كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك لذاته وان الانوار الجسمانية لا يدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها

الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره بالكلية بخلاف غيره من الانوار فانها
متعلقة بالايا العقرها او بالعلية الوهمية والمعشوقية الوهمية المستلزمة لنوع
مناسبة تامة بينها وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلاقتها المستلزمة
للنقص والظلمة ومختفي لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس
ضده ويفيض منه الى فضاء العدم ضربا لكل انوار متفاوتة في الشدة
والضعف بحسب القرب والبعد منه وكل الانوار المجردة متحدة في الحقيقة النورية
وانما التمايز بينها باختلافها في الشدة والضعف ونهاية الضعف ان يكون نورا
قائما بغيره كالانوار المحسوسة كما ان النور المحسوس يفيض منه الهواء القابل الانوار
متفاوتة في الكمال والنقصان الا ان ينتهي الى ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص
والاجسام ايضا صادرة عن الانوار بمنزلة الاظلال لها بل هي من انقص
مراتب نقصان النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس
اذ لا نعني بالظل الظلمة الصرفة التي لا تشرط بها قابلية الحلاء عند الماء فالوجود كله
نور والانوار العارضة على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال
للناس والله بكل شيء عليم الهيكل الخامس في ان اول ما صدر عن الحق
الاول نور مجرد واحد وذلك يتوقف على مقدمة هي ان الواحد من جميع الوجوه

العدم

فصل الهيكل الخامس

ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد

الذي لا يكثر في ذاته اختلاف دواعي بواعث تدعوه الى افعال مختلفة و
ارادات يتبع تلك الدواعي كما زعم بعض ولا متبعها بل يرجح تعلقاتها بلا مرجح
كما قال بعض موجبة تلك الدواعي والارادات المختلفة لكثرة في ذلك
الامر المشتمل عليها موحوجة الى السبب ضرورة ان الواجب ليس فيه كثرة اصلا
كما سبق وعكس نقيض الصادق لما قلنا كل ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس
لواجب فيكون ممكنا محتاجا الى السبب كما اوجب الكثرة الاجسام ثم
كان البرهان الدال على ان الجسم ليس بواجب دالا على اشتماله على الكثرة
كما مر والغرض منه التنبيه على ان الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح
بنفي اختلاف الدواعي والارادات بعد تنبيه الوحدة بجميع الوجوه انما هو
للتسجيل على ابطال قول المخالفين حيث يجوزون صدور الكثرة عنه لا
للدواعي المختلفة في ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات
المختلفة من غير داع كما هو مذهب الاشاعرة منهم يجب ان فعله بلا واسطة
اي اثره الصادر عنه واحدا هو نتيجة الحكم حمله الواحد من جميع الوجوه و
الدليل عليه انه لو صدر عنه اثنان كان ذلك بحسب اقتضائين مختلفين فان
اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء الاخر فيلزم منه تنقض السابق بلا واسطة
الشيء له

لكون ج

الممكنة لان الاختصاصين المختلفين يستدعيان جهتين مختلفتين في ذات العلة
لانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا
يكون صدور ذلك المعلول عنه اولى من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة
لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالاخر
وهو ظاهر فالاختصاصان ان استندا الى الذات الواحدة مع جميع الوجوه لزم
كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو مقتضي ذلك
لا غيره مقتضي غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخر مقتضيا للاخر دون
غيره وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه كما لا يخفى على من تامل وانصف فان قلت
الواجب تع متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز ان يصدر عنه
باعتبارها اشياء ويكون بحسب كل واحد منها مختصا بواحد من تلك الاشياء ومخصصا
له قلت تلك السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه والكلام
في الصادر الاول وليس الواجب في مرتبة صدوره متصفا بها وان كان متصفا بها
بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم قيدوا الموضوع بالوحدة من جميع
الجهات والاعتبارات والواجب ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسلوب والاضافات

فكيف

فكيف يجعل هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج ان الواجب تع لا يصدر عنه الا
الواحد وذلك لما عرفت ان الواجب غير متصف بشيء منها في مرتبة صدور المعلول
الاول كما مر فان قلت اذا كان صدور المعلول عن العلة بسبب الخصوصية المذكورة
فلا يكون العلة علة لذاتها بل لتلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا كما اشرنا
على تقرير المحقق فاذن لا يصدر عن الواحد الواحد ايضا قلت المراد بالخصوصية
هو مبدأ خصوصية المعلول والتعبير بالخصوصية لتجوز العبارة وذلك المبدأ
في صدور الواحد عنه عين ذاته من دون امر زائد عليه اصلا ولا يمكن ذلك
في صورة صدور المتعدد لان لكل من المعلول من الخصوصية دغيرها فهو من العلة
ونحن نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها ونسبة موجدها
اليها لزم تساويها في جميع ما لها فلا يكون اشياء ولذلك قيل ان هذا الحكم قريب
من الوضوح ويكفي فيه مجرد التنبيه فان قيل الواجب للاول تعالى شيء واحد لا كثرة
فيه اذ ليس الجسم فيختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل والوضع والكم وغيرها والاثار
ان يراد بالهيئات الاعراض الداخلة في الجسم فان الجسم عند الاشراقي مركب من الهيئة
الاستعدادية المحسوسة فيها ذي النظر والاعراض المخصوصة وهم لا يتحاشون
عن تركيب الجوهر من العرض كما مر اليه اشارة ولانه يحتاج الى محل فلا يكون

[illegible]

[illegible]

اول الصادر هو النور المجرد

اول صادر ولا نفس اى جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فيحتاج
الى بدن اى فى فعله اذ مع ذلك الاحتياج يمتاز عن العقل الصادر الاول يجب
ان يكون علة لجميع ما عداه من الممكنات فلا يكون شىء ما عليه محتاجا الى الجسم هذا
ويمكن ان يتمسك فيه بقاعدة الامكان الاشرف كما سيجىء انوريا ولما ابطل
جميع الاقسام المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام تعلق التدبير
صرح به بقوله بل هو جوهر اذ بطل كونه هيئة قايم وفى بعض النسخ قايم بذاته والغرض
منه انه غير متعلق بالمادة اصلا لا بتركبه منها ولا لحلوله فيها ولا بتعلقه بها على وجه
يكون كالالة لها ومن ابطال تلك الاقسام مدرك لنفسه لما مر من ان كل مجرد
فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر بذاته ولعارضه اذ الانوار المجردة بالكلية وهى التى
يسميها الشيخ بالانوار القاهرة لا يحجبها شىء عن شىء لانها ظاهرة بذواتها مظهرة
لغيرها فلا مانع لها من المدركية والمدركية نعم ادراك السافل للعالى ليس على وجه الاحاطة
والاكتناه بل بحسب قوته من نوره بخلاف ادراك العالى للسافل ولعل هذا اوفى ما قاله
بعض المحققين من الصوفية ان كل فرد من الجواهر المجردة يجد المبدا بما يعطيه فطانة
خاصة وسيجىء ايضا لا بعطيه فطانة وكان فى قوله هو وما بينه الا له مقام معلوم
اشارة الى ذلك فتدبر وهو النور لانه يجب ان يكون اشرف الممكنات ولا اشرف

من النور الابداعى الموجد من غير مادة ومدة واله وما يجرى مجراها بدون متوسط اصلا
الاول بالنسبة الى سائر المعلولات لا يمكن اشرف منه لما يجىء من قاعدة الامكان الاشرف
وهو منتهى الممكنات فى سلسلة العلل وليس وراء الانوار الانوار وهذا
الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالاول لما مر تحقيقه مفتقر بنسبة الى الاول مشاهدة
جلاله جوهر قدسيا اى مجردا عن المادة وعلائقها اخر وبنظره الى امكانه
ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الاول جرما سماويا وهكذا الجوهر القدسى الثانى
يقتضى بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر الى نفسه جرما سماويا الى ان كثرت جواهر
مقدسة عقلية واجسام بسيطة فلكية وعنصرية لان سلسلة العقول تنتهى الى العقل
الموجد لهيولى العالم العنصرى المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية
لصورها عليها والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة الا انها وسائط
جود الاول وهو الفاعل لها وفيه رد على بعض الحكماء فانهم حيث حكموا بترتيب الوجود
على النحو المذكور توهم بعض القاصرين من ذلك انهم ينفون تاثير الاول فيما عدا الصادر
الاول وليس الامر كما توهموه فان غرضهم بيان جهات يصح منشأ لصدور الكثرة
عن ذاته الاحدية لا نفى التاثير عنه واثباته للوسائط ثم بالغ فيه وفرع المتن
وقال ولما كان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف اى لا يخليه يتمكن من الاستقلال

بالامارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط من الاستقلال بوفور فيضه وكمال
قوته فان الاقوى يبهر الاضعف ويقهره كيف لا يكون فيضه وافراد قوته كاملا او
كيف يمكن الوسايط وهو ورايها لا يتناهى من الانوار المجردة الغير المتناهية
بحسب قوة التاثير اعني العقول فان الحركات الدايمة للافلاك من اثار ربما عالا يتناهى
من الكمال على الشيخ في الاشراق وغير المشائي قد يتطرق اليه اشتقاق وت كما في الامهات
والالوف الغير المتناهية واذا كان الواجب لا يمكن غيره من التاثير فكل شيء كان
من الشيئون الكائنة في الوجود فيه شأنه بل كل شأن فهو شأنه كيف لا و
الوسايط ايضا لمعات انوار ذاته خاتمة الهيكل في تفصيل الموجودات
الصادرة عن نور الانوار اعلم ان العوالم جمع العالم وهو اسم ما يعلم به
كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات
الموجودة وعلى كل فرد منها ملتفة اي ثلاثة احدها من متوسط عالم تسميه الحكماء
عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يفتقر اليه الاشارة الحسية ولا يتصرف
في الاجسام ايضا بمعنى ان يكون هو المباشر لتحريكها مخرج بالمعنى الاول الاجسام
وبالثاني النفس وعالم النفس وهي الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ويتصرف
في الاجسام كما قال والنفس الناطقة اي المدركة للكليات وان لم تكن جرمانية ذات

خاتمة الهيكل
عوالم الانوار
عالم العقل
عالم النفس

حجة للبراهين الدالة على تجردها الا انها تتصرف في عالم الاجسام والنفوس
الناطقة ينقسم الى ما يتصرف في السماويات وهي النفوس الفلكية والى ما في النوع الانسان
وهي النفوس البشرية وعالم الجسم وقد علم نوعه وهو ينقسم الى اثيري الاثير في اللغة
الخالص الحاد من كل شئ سمى الفلك به لشرفه وايماء فيه لما للمبالغة كما في احمري و
دواري او للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية وعنصري اي العناصر وما يتركب
منها والياء فيها للنسبة وسموا النفس العناصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار
القاهرة اي العقول سماها انوارا لما عرفت من ان كل ما يدرك ذاته فهو نور
مجرد ووصفها بالقهر لكونها عللا لما بعدها والعلية يلزمها القهر والغلبة كما ان
المعلولية يلزمها المحبة والذلة ابونا اي مبدانا وعلتنا والاوايل كانوا يسمون
المبادي بالاباء وبذلك نطق السنة النبوة الاولى خصوصا عيسى عم كما نقل
في الكتاب عنه فلما وقع الى من بعدهم اخطؤوا معناه فضلوا ورب طلسم اي
صورة نوعنا ومعنى نوعنا علي ابداننا ومكملها بالكمالات العلمية بل
مكمل اجسادنا ايضا بالقوة والبنية وما بينهما روح القدس الطاهر عن
رجس الهيولى بالكلية المنتقش بكمال الصور القدسية من العلم التام المسمى عند الحكماء
بالعقل الفعال اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من المتألهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء

عالم الجسم
العقل الفعال

وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مدبر لذلك
النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع
صدور هذه الافعال في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا نحن انفسنا
والا لكان لنا شعور بها بجميع هذه الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان
الكثيرة العجيبة في رياش الطاوس علتها رب نوعها وكذا جميع الكيفيات فان تلك
الهيئات ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب النورية وكذا رايحة
المسك ظل لهيئة نورية في رب نوعه فان الارباب يفيض عليها من مباديها انوار
او عارضة لها وبينها نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم على
ذلك وان كان اقناعيا فلا يرد على مدعاه فان اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة
الحقة المتكررة المبرهنة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما حاولوا الحجة لهم
لمن ليس من اهل التجريد والمشاهدة وجميع المتألهين متفقون على ذلك واكثرهم
صرح بانه شاهدها وحكي افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات البدنية
وشاهدها حتى ان حكماء الفرس سموا اكثر امثالها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب
الاشجار مرداد ورب النار اردبهشت والى تلك الارباب اشار سيدنا

الكاشف

الكاشف عن حقايق الانبياء صلعم بقوله ان في ملك الجبال وملك البحار واذا اعتبر
رصد شخص او اشخاص معدودة كبطلميوس وابرخس ومن جاء بعدهما من ارباب الارصاد في
الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه
علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه
في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا ما ذكره المص في كتبه اقول الغرض
من ذلك ان يمتنع بحجة وتقليد هؤلاء الاساطين في مثل هذا المطلب العالي بل الغرض من
تلك المبالغة تشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر فان
لم يتيسر له في الاوائل التوجه لا ينبغي ظنه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة اصحاب المشاهدة
والله اعلم ثم ان ما ذكره من ان روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الانساني
مخالف لما اشتهر به كلمة المتأخرين من اتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس
والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الاولى للعناصر
بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفايضة عليها كلها المعهودة
باشارات اهل الاشراق هذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله ابونا ورب
طلسم نوعنا ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون مراده العقل العاشر مما شاع مع
المشائين فانه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم ويكون الوصف

المذكورة باعتبار انه علة للنوع كما هو علة لجميع الحوادث وكلها من العقول انوار
مجردة الهية اي هي ليس من نور ذاته في والعقل الاول اول ما يشتق به الوجود
ثم انه لما شاهد الاول واشرق عليه نور الاول امكن ان يصدر عنه باعتبار
المشاهدة عقل آخر وباعتبار ما فاض عليه من نور الاول آخر ولا يلزم من قبول
العقل الاول للهيئة النورية من الواجب كثرة في ذاته في سبب اعطاء الذات والهيئة
فانهما لم يوجدا عنه لمجرد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته فقط واما الهيئة فهي
من الذات بشركة القابل وهو ذات العقل ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من جهة
النور الفايض عليه كان العقل المعلول للجهة الاولى اشرف من المعلول للجهة الثانية
فكان العقول الصادرة من جهة المشاهدات لكونها اشرف اربابا للاصنام
الموجودة في عالم المثال التي هي اشرف من الاصنام الموجودة في عالم الحس
والصادرة من جهة الاشعة الفايضة من مباديها لكونها اخس من الاولى
اربابا للاصنام الجسمانية التي هي اخس من اصنام عالم المثال لكثافتها وظلمتها
وتلك الارباب بأسرها صادرة بالاعتبارات العرضية كما يتبين لك عن هذا
البيان واما الاعتبارات الطولية فانما هي مصادر للعقول العالية التي لا علاقة
لها بالاجسام بالربوبية واما الاجسام فهي صادرة عن نقص العقول من حيث

الفقر والاشعة مع الاستغناء والقهر والمحبة والذل فتولدت من تركيبها عجائب
احوالها وتغلبوا باختلاف المراتب في تلك النقلية ومناسباتهن ومن تلك الحيثيات (في العلويات م)
لكم مراتبهم من الاسفليات وتميز السعود والنحوس والممتزج من العلويات
بجميع الهيئات الجسمانية ظلال للهيئات العقلية ولا تستنكر ذلك فان طبيعة الانسانية التي
في انها هي مجردة غير متقدرة مع انطباقها ومناسبتها للافراد الموجودة في الخارج
المتقدرة هذا هو المجمل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه وابطل ما قالوه من انحصار
العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتأخرين من اتباع المشائين فانه
باعتبار الهيئات النورية العارضة من مباديها عليها آحادا وثناء او ثلث وهكذا
مع تركيبها بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما يمكن تعدد العقول كما اشار
اليه بقوله وتكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول فان العقل الاول
انما اشرق عليه من الاول فقط والثاني منه ومن العقل الاول ومنهما معا والثالث
من الثلاثة افرادا وجمعا ومن ثلث ثنائيات وهكذا ثم ههنا اعتبارات اخر
كما ذكره من تركيب تلك الاشعة في انفسها وتركيب بعض هذه الاشعة مع سائر الاعتبارات (الاعتبارات)
فتكثر العقول الصادرة عنها الى ان تنتهي في التنقص الى عقل لا يصدر عنه عقل
آخر كالارباب للانواع لكونها اخس من العقول العالية كما في النور المحسوس

تكثر العقول ٥

فانه يقتضي مرتبة انحطاطه عن حيث لا ينعكس منه شيء لصفوة جدا ثم لما كان اثبات

الوسايط يوهم بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسايط اي العقول والنفوس

المتوسطة بين الاول ومعلولاته وان كانت اقرب اليها من حيث العلية والتوسط

في وصول اثر الاول وهذا كالتفسير للعلية فان علّيتها ليست بالفاعلية بل بالآلية على ما

سبق تحقيقه الآن ابعدها في سلسلة العلية اقربها من جهة شدة الظهور لان الابعد انور

والحاصل في حقيقة النورية واقرب الجميع نور الانوار فانه النور التام الذي لا يحجبه

ظلمة النقص اصلا الم تر ان سوادا وبياضا ان كانا في سطح واحد ير اي البياض

اقرب اليك لانه مناسب الظهور ولذلك ترى اي من تعاكس الاضواء البياض ومن

انتفائها السواد فالاول هو سبحانه في العلو الاعلى بذاته المتعالية عن مراتب

النقص وسماته والدنو الادنى لشدة نوره سبحان من تنزه عن النقايص

مطلقا حتى في الانحصار على احد طرفي التقابل مما يمكن ثبوته له من هو على البعد

الابعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب من جهة نوره الباهر النير المتناهي

شدته واعلم ان هذا وما سبق من فيضان انوار العالي على السافل وما سبقه

من ان الواجب هو لا يملك الوسايط من الاستقلال بالتاثير مطابق لما عليه

بعض اهل الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بالوسايط

فصل

الفصل السادس

ان فعله تعالى ازلي اي لا يتعطل عن جوده

وجود بها وهذا تمام ما ذكره الشيخ مشتمل على فائدة قد مر ان التاثير الذي هو

بالواسطة معلوم متصور بحسب التاثير الذي هو بلا واسطة الفصل السادس

في ان فعله ازلي ويعبر الحكماء عن هذا المعنى بانه لا يتعطل عن جوده

واذا كان الاول موجبا لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه على الترتيب المشار

اليه سابق وليس المراد منه في الايجاب رفع الارادة فهو مع ذلك يريد فذكر تلك

الارادة علية بالذات لا بالزمان فان تخلف فعاله عن ارادته ليس لان الارادة

حيث من حيث ارادة يقتضي ذلك بل لنقصانها عن كونها علة مستلزمة فان كان الارادة

ما كان فيه في وجود المعلول فلا يتخلف المعلول عنها اصلا والدليل على كونه علة مستلزمة

لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة لغيره اصلا فوجود ما سواه عنه يتوقف على

وجود امر اخر وذلك الامر ايضا ممكن فيتوقف على اخر وهكذا فان كانت تلك

الامور متناهية فقد دل البرهان على بطلانه ثم ذلك يستلزم المطلوب لانه لا يكون

لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني بمعنى انه لا يكون الواجب منفكا عن ممكن

ما موجود والحاصل ان جميع الممكنات من حيث الجميع ان كان فيه ما هو لازم للواجب

فهو المراد والا كان ذلك الجميع محتاجا الى امر اخر سوى الواجب وهو ايضا من

الممكنات فلا يكون الجميع جميعا هف فثبت ان في الممكنات ما يكون

الاول تع علل بانه لا مرجح لوجوده على عدمه والمرجح لابد ان يوجب وجوده
فلزم الترجيح واشار بجملا الى ما ذكرنا من البرهان مفصلا بقوله ولا يتوقف
جميع الممكنات على غيره اي غير الاول تع والا لم يكن جميعا كما مر وليس مثل جميع
الممكنات غيره لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلا في جميع الممكنات ولا وقت
ولا شرط يتوقف عليه كما في قولك اذا اخرناه الى يوم الخميس مثلا لكون ذلك
الوقت اصلح له اداء الى مجيء زيد لمصلحة يعتنيها او غيره انه يتوقف الفعل عليها ادخل
جميع الممكنات ليس شيء من ذلك المذكور ثم ان الذين يتوهمون انه لما كان
تعالى فاعلا مختارا فعل بالارادة لا يلزم قدم ازلية العالم لانه ح يكون تعلق ارادته
تع مخصصا فاشار الى دفع ما اشار اليه بقوله وليس للاول تع مخصص كان في ذاته
ولا في صفاته لشيء ما لم يرد ثم يريد بعد ان لم يقدر واشار والتعليل الى ان تعلق
الارادة لا يجديهم نفعا لانه لابد لتخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال دون الازل
من مرجح فان ذلك التعلق في جميع الاوقات ممكن فظهر فساد ما يقال من ان القادر
يرجح بارادة احد المقدورين على الاخر من دون مرجح اخر وان المستحيل الترجح بلا مرجح
لا الترجيح بلا مرجح بناء على توهمهم ان الهارب يختار احد الطريقين والجائع
يختار احد الرغيفين من غير مرجح فان ما ذكره من الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح

[margin: انما هو الترجح]

بلا مرجح

بلا مرجح في تعلق الارادة بشيء ما من الاشياء وهو انه لم لا يجوز ان يكون الارادة
متعلقة في الازل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة
والتعلق الازليان موجبين لوجوده في وقت معين مما لا يزال دون
الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة
بوجوده في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم الاتيان
لا وقت قبل جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود
شيء في وقت معين ان يكون ذلك الوقت موجودا في الازل كما لا يلزم منه وجود
الشيء في الازل لا يقال ايضا ان نقل الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه
بما لا يزال لانا نقول ليس للوقت وقت اخر حتى يصح الاستفسار عن علة تخصيصه
بذلك الوقت بل الوقت متخصص بهويته فالسؤال المذكور في قوة قولك لم
يكن ذلك الوقت وهو غير محقق فالوجه في دفعه ان يقال اذا كان وجوده في
ذلك الوقت اصلح من وجوده في وقت اخر لم يكن الوقت معدوما فالامر كذا
وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت اخر في جميع الصفات الا في الوقت
فامتياز احدهما بالاصلحية انما هو من خصوصية الوقت فلا بد ان يكون للوقت
وجود وكيف يكون ما هو موهوم محض متصفا بالزيادة والنقصان

[margin: هذا الوقت]

[margin: لما كان ذلك الوقت ذكرا]

والتقدم والتأخر فقد بين ذلك في موضعه وإذا كان الزمان موجودا
وقد بين أنه ليس مسبوقا بعدم لأن تقدم عدمه على وجوده لا يكون إلا بالزمان
فيلزم من عدمه وجوده فيلزم أزليته وعلمه في الجملة إذا ثبت أنه مقدار الحركة
يلزم أزلية جسم متحرك هذا أيضا كلامهم لكن قيل إن برهان التطبيق في الأمور المتعاقبة
ينفي لا نهاية الزمان والحوادث المتعاقبة وما يقتضيه العموم من عدم جريان
برهان التطبيق إلا في الأمور المجتمعة غير تام إذ لا دخل في التطبيق العقلي والوهمي
لاجتماع الآحاد في الوجود الخارجي ولا شك أن التطبيق إنما هو في العقل والوهم
لا في الخارج وزيادة البسط لا يليق بما هنا فالمحال ثم إن الأولى أن الخصم
مذهب إلى أن القدم ينافي تأثير المؤثر حتى إن المتكلمين يشنعون على الحكماء بذلك
وإنما زال رفع هذا الغرض بتمثيل يليق عن تركيبه الوهم فقال ولما علم
أن الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع وإن دام الشعاع بدوام
الشمس أي الشمس التذكير والتأنيث سهله فلا يتعجب من كون الحق تعالى العقل
أي العقل المعتقي لاتصاله كل قابل إلى ما يحتمله من الوجود وما يتبعه من الكمالات
فياضا سرمديا ويكون هو مفتقر الوجود وتوابعه على الحكماء شيء هو واهلها
في صورة الشمس والشعاع وماذا يضر أي أي ضرر يعرض على أن قولنا ذا معلول

مطلق لقوله نعم الشمس وكونها مفيضا للشعاع على الأعيان القابلة وهو لم يحلو
قال لقوله يضر أو بقاء ذرات في نورها يعني لا يحوج ذلك في مرتبة كمال الشمس
وكونها مفيضة وملكه مستفيضة بل ذلك يظهر حال كمالها الهيكل الخامس
في إثبات تسلسل الحوادث إلى غير النهاية واستنادها إلى الحركة متصلة سرمدية اعلم
أن كل حادث زماني وهو ما يوجد بعد أن لم يكن يستدعي سببا أي أمرا يتوقف
عليه وجوده شرطا كان أو آلة وارتفاع مانع حادثا أو زمانه لو كان جميع ما يتوقف
عليه قديما لكان قديما لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ويعود الكلام إلى
السبب الحادث فإنه أيضا يستدعي سببا حادثا وهكذا إلى غير النهاية فينبغي
أي يجب أن يتسلسل إلى غير النهاية أسباب حادثة بحيث لا يكون لها مبدأ فإن
المبدأ الحادث المفروض عائد إليه الكلام كما تقرر فلا يكون مبدأ لو عد
فرض هف فثبت أن في الوجود حوادث متجددة متعاقبة غير منقطعة و
منتهى لا محالة إلى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته والأمر الواجب التجدد
لذاته هو الحركة فإن الزمان وإن كان واجب التجدد لكن ليس كذلك لأنه بل
لحقه النوع هو الحركة لأن الزمان هو مقدار الحركة بحيث لا يجتمع أجزاؤها ولذى
يصح أن لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التي يصلح أن يكون سببا

أو بقاء ذرات

في إثبات تسلسل الحوادث إلى غير النهاية واستنادها إلى الحركة سرمدية ك

الأمر الواجب التجدد هو الحركة ه

للحوادث ولا ينهم هو ما للافلاك كما في النسخ التي رايناها وحوله الذي يصح
مبتدا وخبره ما للافلاك والدورية صفة للحركات ويمكن ان يكون الدورية خبر المبتدا
وقوله ما للافلاك بيان له او خبر بعد خبر والمعنى الذي يصح ان لا ينقطع من الحركات
هو الحركة الدورية التي كذا وكذا وهو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة لا بد
من انقطاعها اذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الابعاد
ولا استمرار للحركات المستقيمة بالرجوع والانعطاف لا للبرهان الدال على ان بين
كل حركتين مستقيمتين سكونا فان العلم لا يعقده تماما كما ذكر في المطارحات وافلاطون
وغيره من الحكماء ينكرونه بل الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية فان كانت
طبيعية فيجب انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي وان كانت قسرية فلا يمكن الا في
العنصريات اذ لا قاسر في الافلاك كما تقرر عندهم ويجي الكلام فيه وذلك القسر
اما عن طبع القاسر او ارادته فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر
الى حيزه الطبيعي وان كان الثاني فيجب انقطاعها ايضا لان ما تحت فلك القمر لا يمكن
ان يكون له حركة ارادية اعني انواع الحيوان لا تحتمل الدوام لتوقف افعالها على
الابدان ولا دوام لتلك الابدان لوجوب تحلل التركيب العنصرية كما في الامتزاج
وشرحه واقول هذا انما يتم اذا كان القاسر جسما متحركا يحرك المقسور مع حركته

وهو غير لازم اصلا فان من فروضه امتناع الخلاء بقسر الاجسام في حركاتها كما في الدورة
اذا مصت وكبت على الماء وايضا الانسان رمى الحجر الى فوق ويتبع حركته
بيده والحجر بعد متحرك وليت شعري لم لم يسند وجوب انقطاعها الى وجوب
الاستحالة في بسائط العناصر ووجوب الانحلال في المركبات فليس في العنصريات
جسم واحد بالتشخص دائم ليقبل الحركة المستقيمة الدائمة ثم يبنى عليه انه لا يجوز ان يتصل
الحركات المستقيمة بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين واما ما نوقع بها
ذكره بعض المحققين من ان الزمان شيء واحد متصل فيجب استناده الى ما هو مثله في
الاتصال الوحداني فيثبت بهذه المقدمات ان الحركات المستقيمة لا يصلح للدوام
والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة والعناصر لا يحتمل الدوام فهي اذن فلكية
فيثبت ان الحركة الصالحة للدوام هي الحركة الدورية الفلكية هذا وفي تحقيق المطلب
كلام طويل لا يحتمل المقام وبهذا ان الحركة الدورية الفلكية سبب الحوادث التي
في عالمنا عالم العناصر وذلك باعداد ما للمادة لقبول الصورة الحادثة مثال
ذلك ان شروق الشمس على الماء فيسخن متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية
ويتلطف فينخلع عن مادته صورة الماء ويصير هواء بافاضة المفارق الصورة
الهوائية عليها ثم يتسخن الهواء اكثر حتى يصير الطف وينخلع عن مادته صورة الهواء

حركة الدورية سبب الحوادث في عالمنا ه

فيفيض عليها صورة النار ولا نظن ان اعدادها انما هو بسبب الكيفيات المحسوسة
التابعة لاشعتها فقط بل هناك اسباب خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قوم
السموات والارضين وان شئت فتتبع الاثار المجربة للنواتات وغيرها في احكام
المواليد والسنين تبصر عجائب تبهر الالباب ثم اكد ما سبق بقوله واذا لم
تغير الفاعل الاول كما حاله التعويل عليه كيف وقد بين انه لا يقبل صفة متغايرة
له فلا يكون سببا للحركات الحادثات والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها
التامة فلولا حركات الافلاك لما صح صدور حادث لامتناع اسناد الحوادث
الى القديم فقط كما عرفت فلا بد من امر متجدد يحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك
الحوادث ثم بين ان حركاتها ارادية فقال وحركات الافلاك ليست طبيعية فان
الفلك يفارق كل نقطة قصدها بعين الحركة التي قصدها بها والمتحرك طبعا اذا وصل
الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع عن مطلوب بالطبع ولا يمكن ان
يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فكانت الحركات
متفقة في الجهات والسرعة والبطء وليس كذلك كما شهد به الارصاد وقيل لانه
قد ثبت ان ما لا مبدأ ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة القسرية وثبت ايضا ان الافلاك
ليس فيها مبدأ ميل طبيعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما

(هامش: شعتها ر)

(هامش: حركات الافلاك ليست طبيعية)

لان الطبيعة تقتضي حصول الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم وقيل لان
القسر شر ولا شر في الافلاك بل هي خير محض وانت خبير بان شيئا من الوجوه الثلثة لا يسلم
عن المنع اما الاول فلما مر واما الثاني فلان دليل المقدمة الاولى لما ذكروه بعد تسليم
مقدماته انما يدل على ان ما ليس فيه مبدأ ميل ما لا يقبل الحركة القسرية ثم ان اثبات
بانه قيل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فيها
مبدأ ميل ما لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير كذا قيل واقول يمكن الجواب
بان الميل المعاوق اما ان يكون مستقيما وقد بين استحالته مع ان الميل المستقيم
لا يعاوق المستدير اصلا كما يظهر في الكرة المتحركة على حركتها المنحدرة من فوق او
مستدير او هو ايضا محال لانه قد ثبت ان الطبيعة لا يقتضي الميل المستدير لكن بقي احتمال
ان يكون الميل المستدير المعاوق ارادياً والحركة المستديرة المحسوسة تقدر فضل
الميل القسري عليها واما الثالث فكلتا مقدمتيه غير بينة ولا مبينة واقول
لو كان حركتها قسرية فان كان القسر دائما فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها وان انقطع
في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق ان الزمان وصرافي الذات
متصل واحد فيجب ان يكون الحركة الحافظة له كذلك واذ قد ثبت ان حركات الافلاك
ليست طبيعية ولا قسرية فليس الا ان حركتها ارادية وقد يوجد في بعض النسخ بين

في بيان مباشر القريب لتحريك الافلاك

هو الضبط ويبين قوله فهي حي مدرك **فصل** في بيان مباشر القريب
لتحريك الفلك يعني حركة الفلك نفسه لما ثبت ان الحركة ارادية والحركة الارادية
لابد ان يستند الى نفس المحرك ولان المباشر لتحريك الجسم لا يمكن ان يكون عقلا
اذ المعني بالعقل الذوات المجردة عن المادة وعلائقها بالكلية فمحركها القريب جرم
الفلك في العبارة مسامحة والمعنى لجرم الفلك المحرك تحريكا اختياريا ... حرك
جرم الفلك يحركها قسرى لان المحرك هو النفس المجردة ليس ذات الجسم ولا اجزاء منه فهو خارج
عنه فان اخذنا جرم الفلك شيئا على حدة ونفسه شيئا على حدة فحركتها بتحريك نفسها
الخارج عنها فتكون حركتها قسرية بالنسبة الى النفس لما قررنا وكان ... الغاير
باعتبار الافلاك وان اخذناهما معا شيئا واحدا فحركته حركة ارادية
لان مبدأها الميل الخارج عن المجموع وهذا التحقيق لم نعثر عليه في كلام غيره ولا
يرجع الى حقيقة محصلة لان مثل هذا الاعتبار جار في الحركات الطبيعية بان يقال
جرم الارض مثلا شيئا على حدة وصورتها النوعية شيئا على حدة فتكون حركتها
قسرية لخروج مبدأها عن المتحرك شيئا على ما ذهب اليه المصنف من كون الصور النوعية
اعراضا قائمة بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم في مبادي الرأي فان ذات الجسم
متقوم بوحدته وانما تختلف باعتبارها انواع الاجسام من الارض والماء وغيرهما

ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما بالخصوصية ويكون تلك الحركة القسرية ...
الميل الممنوع وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الحجر او غيره قسرا فلا يكون ارادية واذا كانت حركتها ارادية فهي
حي مدرك ضرورة ان الارادة لا يتحقق الا بهما والافلاك لا حاجة لها
الى الغذاء اذ لا يتحلل منها شيء والا لبطل الحركة المستقيمة وهذا الحكم واخواته
من الاحكام المجردة فان البرهان انما يقوم فيه لكنهم حكموا بكون سائر الافلاك فيه
بحكم الحدس ونحوه لكونه فرع التغذية ولانه يستلزم الحركة المستقيمة وهي عليها ممتنعة
ونحوه لكونه فرع التغذية ايضا ولان غاية التوليد حفظ النوع في تعاقب الاشخاص
وانما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشخص الدوام واشخاص الافلاك دائمة لا يقبل
الفساد فلا يحتاج الى توليد المثل ولا شهوة لها اذ المقصود منها حفظ الشخص
او النوع عن الفساد وهي آمنة عنه ولا تزاحم في المكان ونحوه ولا تصادم
لها في الوجود ولا غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم
والمصادم وبالجملة الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حاله
الملائمة الى غير الملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ ويتصور امر يقتضي
اخراجه عن الحال الملائمة فيشتاق الى دفعه ويتبع حركتها الغضب اذ لا ... له

الافلاك حي مدرك
ولا يحتاج الى الغذاء

احتياج بر

عندهم ولا شرف لا يحرك للاخس والاكان الاخس مؤثرا في الاشرف وجعله فاعلا

فان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم نحن اذا تطهرنا عن شوائب

البدن بمعونة الرياضات اللطيفة للنفس المزعجة ايانا عن الانغماس في

مهاوي عالم الزور والظلمة وتأملنا كبرياء الحق وتكرر لنا لمعة فعلية وسعاه على ما

نقل في شرح الاشراق عن زرادشت الآذربيجاني صاحب كتاب الزند البهي

الكامل والحكيم الفاضل نور يسطع من ذات الحق وبه يترأس الخلق بعضهم بعضا

ويمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل يسمى كيان

خره على ما جاء في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك كما قام التقديس والعبودية

فاتته منطقية رب القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا

بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره

وهو القاء النفس يخضع له الاعناق لما هذا الكلام واما سموه بذلك لان خره

في لغتهم النور واضافوه الى الكيان والسلاطين بلغتهم بتقديم المضاف اليه

على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بقوله الباسطة لانه يوجب

انبساط النفس وسعة احاطتها علما وتأثيرا والنور الفائض مرة لدنه اي من

عند الحق الامن ذاته او من انواره المجردة على الموجودات وذلك النورية

يهتدي كل موجود لما الكمال اللائق به وجدنا في انفسنا بروحانيات ربنا

وبروحانيات لمن ثم شاهدنا انوارا وقبسنا او طارات جواهر من

الاطلاع على المعاني بالاستغراق في عالم المثال والمقام وفي بعض النسخ اطوارا

وكانه تصحيف فاطلعنا بالتخاص في الاجرام الفلكية كريمة البنية لكونها على

الشكل الطبيعي الذي هو افضل الاشكال وفي بعض النسخ البنية مقدسة عن الكثافات

التي هي منشأ النقائص او عاشقة للانوار الالهية وهو المناسب لقوله

بعد ذلك بعين اليقين دائمة القهر اي قديمة القهر ثابتة الاجرام لا ينفك

عن الحركة لامتناع الفساد من فساد ذلك العصور القديمة لسعودها عن عالم

التضاد علة للاحكام الثلثة والاربعة فهي لا يشغل لها عن عالم النور

فلا ينقطع عنها شروق انوار اسماء الحقائق والاشراقات الجمع من الطائفة

الالهية والغرض ان حركاتها ليست لدواع شهوانية ولا غضبية بل لنيل

امر لذيذ قدسي هو شروق الانوار من مبادئها عليها فهي اشبه بالحركات

الصادرة عن النفس المجردة المنسلخة عن علائق الطبيعة لاجل البوارق القدسية

والشوارق الانسية كما يشهد به اصحاب الوجد والشهود ولولا ان مطلوبها

غير منصرم لا نصرمت وكانها حرزة وجوب انصرام الحركة لحصول غايتها

المطلوب منها ولو انصرمت حركاتها ولو آنا واحدا لزم ان لا يوجد بعده
حادث اصلا لان اول حادث يقع بعده لا بد له من حوادث غير متناهية وليس
بين الانصرام وحدوثه حادث اصلا بالفرض وسلسلة الحوادث المنصرمة
ليست علة مستلزمة له والا لكانت متصلة به فافهم ذلك فلكل من الافلاك
معشوق من العالم الاعلى مغاير لمعشوق الاخر وذلك لاختلاف حركاتها قدرا وجهة
هو نور قاهر هو سببه وممده بنوره اي هو رب نوعه المنحصر في شخصه وواسطة
بينه وبين الاول تعالى من لدنه يستمد جلاله وينال بركاته وانواره فينبعث
من كل اشراق حركة تناسب ذلك الاشراق وان كان حقيقة تلك المناسبة مجهولة
لنا ونحن في عالم الغربة كما يؤدي طرب النفس منا الى الرقص والتصفيق ويستعد
بكل حركة لاشراق اخر كما ان الانسان يستعد بالحركات العبادية الوضعية
الشرعية للشوارق القدسية فالمحققون من اهل التوحيد قد يباشرون في
النشاط الذي في السماع فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران ويستعدون
بتلك الحركة لشروق انوار اخر الى ان ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الاسباب
كما يدل عليه كلام ارباب الكشف وذلك سر السماع واصل الباعث للمناهضين على
وضعه حتى قال بعض اعيان هذه الطائفة انه قد ينفتح للسالك في مجلس السماع

مالا ينفتح في الاربعينات وقد نقل عن افلاطون انه كان اذا اراد ان يحـ
ـرك قوة نفسه بسماع الالحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر
او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفية ان نسبة السماع الى قوة النفس نسبة الزند والقدح
الى النار ولذلك حرموه على المبتدئين والمنهمكين في اللذات الجسمانية فانه يهيج فيهم
الشهوات الكامنة فيهم فدوام تجدد الاشراقات يجدد الحركات ودوام تجدد
الحركات يجدد الاشراقات وليس فيه دور لان الحركة المنبعثة عن الاشراق غير
الحركة المعدة له اقول التحقيق ان لها اشراقا متجددا مستمرا وحدانيا ينبعث
عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية بل ههنا حركتان احديهما لنفس الافلاك في الكيفيات
الاشراقية والاخرى لاجرامها في الوضع وينفرض في كل من الحركتين اجزاء فان قيس
الاجزاء الى الاجزاء كان الحال كما ذكر وان لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالاولى
سبب لوجود الثانية والثانية سبب لبقاء الاولى ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد
شرط لحدوث العقل بالفعل وهو شرط لبقاء العقل المستفاد ودوام تسلسلهما
حدوث الحادثات في العالم السفلي فان حركتها تعد المادة لقبول الحوادث
كما مر ولولا اشراقاتها وحركاتها لم يحصل من جود المبدأ الاقدس ما
هو الامور الثابتة من الانوار والاجسام وانقطع فيضه اذ لم يحصل الحادث

القدح عود يقدح ويظهر به النار وهو الاعلى والزند السفلى [illegible]

وحركاتها سرمد

الغير متناهية من طرفي المبدا الغير المتوافقة من حيث المنتهى والانوار القاهرة
وان لم يدل براهين ابطال التسلسل على امتناع لا تناهيها لجواز ان يكون صادقا
بالاعتبارات الوضعية غير مترتبة لكن الحدس الاشراقي يحيل ان لا يصدر عن كل
نور نور لان التنازل في مراتب النور يحيل النور تا فعالا الى ان ينتهي الى نور
ما هو ضعيف القهر قريب من مرتبة المحسوس لا يكون له قوة على ايجاد نور آخر
اول وفيه نظر يعرفه من عرف عرض المزاج واشتماله على مراتب غير متناهية
بين طرفي الافراط والتفريط وربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في
الوجود فلا يمكن لا تناهيها لتزيدها في الشدة والضعف فيجري التطبيق
فيها بخلاف مراتب عرض المزاج فان المجتمع منها في الوجود امور متناهية
واقول على هذا يلزم تناهي النفوس المجردة بعين ذكر بناء على انحصار
التمايز بين الانوار في الشدة والضعف فيجب ان يلتزم ان اختلاف
الانوار مطلقا لا ينحصر فيهما وح فيجوز ان يصدر منه [illegible] باعتبار النسب
الوضعية له الى معلولاته انوار غير متناهية تكون متمايزة بامور آخر
غير الشدة والضعف فلا يكون مرتبة اصلا فلا يتم هذا الدليل على
ان هذا المجيب مصرح بان التمايز بين الانوار ليس الا بالشدة والضعف

والاقرب ان يقال ان اختلاف الانوار المجردة عن المادة وعلائقها بالكلية منحصر
فيهما واما اختلاف الانوار المقارنة للمادة سواء كانت حالة فيها او متعلقة بها
كالنفوس فلا ينحصر فيهما كيف والبديهة تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس
بالشخص مع اتفاقهما في الشدة والضعف كالاجسام المتساوية في قبول النور المتحدة
النسبة الى النير فان الانوار العارضة لها مختلفة بالشخص لاختلاف محالها
مع عدم اختلافها في الشدة والضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل ح من صور الاجسام
الا قدر متناه اذ لا تغير في ذات الاول ولو يوجب التغير وتغير المعلول مع ثبات
العلة على حالها ح ما استمر لجود الحق سبحانه بفيض الجود حوادث لا تتناهى بوصل
دائم لعشق البين اي متجردين عن العلائق الهيولانية حسبما يمكن لها كما يأتي تعالى
المتجردين الهيولى ادعشاق للانوار الالهية التي هي العقول التي تشبه
بها تلك الافلاك يلزم حركاتها فتقع السافلين بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد
الاول وبالذات فان العالي لا يفعل للسافل اذ لا قدر له عنده كما [illegible] ويمكن
ان يشبه ذلك بالاجتماع بين الذكر والانثى المنبعث عن المحبة الشهوانية واستتباعه
لحصول النسل مع كونه غير مقصود لهما وليس ان حركات الافلاك يوجد الاشياء
فانها متقدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد الامر الغير القار لما فات ا

يعطي الحق الاول لكل شيء ما يليق باستعداده

كالنفوس البشرية والصور العنصرية ولكنها تحصل الاستعدادات لا بمعنى انها الموجد
لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها ويعطي
الحق الاول لكل ما يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد
المطلق لا يتوقف فيضه الا على استعداد القابل فان قلت الاستعدادات
ايضا من جوده وفيضه كما اشرت اليه ولا بخل فيه فما السبب في اختلافها
قلت اختلاف الاستعدادات عندهم لاختلاف الاستعدادات السابقة
عليها وهكذا الى غير النهاية والتسلسل فيها تسلسل في الحوادث ولا محذور فيه لعدم
اجتماع احادها كما قرروه في موضعه واقول التحقيق ان للمادة العنصرية حركة
في الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية في اجرامها وحركة اشراقية كيفية
في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية
وهي مستندة الى الحركة النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره وكل
من تلك الحركات الثلث حركة وجدانية مستمرة كما اشرنا اليه من قبل فاذا اعتبر
وجدانيتها كان ترتبها على ما ذكرتم اذا فرض فيها الاجزاء كان كل جزء لاحق
مستندا الى سابقه اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات
الجزئية فالجواب ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوجدانية الاستعدادية

بالنسبة الى المادة فالجواب ان ماهية تلك المادة مقتضية لتلك الحركة و
لذلك قال بعض المحققين من ائمة الكشف والعيان ان الاستعدادات
الجزئية الوجودية مجعولة مستندة الى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة فتحدس
من ذلك بضرب من الاجمال سر الاختلاف الواقع بين الافراد في استحقاق الكمال
وسيجيء لهذا مزيد تفصيل في اثناء المقالة الثانية في الحال واذا لم يتغير الى علي
فتجدد الشيء المعلول له بتجدد استعداد قابله والشيء الواحد يجوز ان يتجدد
اثره ويختلف لتجدد احوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله فانه يحصل
بانضمام احوال القابل اليه الى علل مختلفة يقتضي معلولات مختلفة ثم اشار
الى تقريبه الى الافهام وازاحة ما عسى يعتري الطالبين في هذا المطلب
مثلا وها نضرب مثالا يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دابه فيما قرروكرر اذ
الكلام مع المسترشدين الذين عرضهم تحلية النفوس بصور الكمال لا تتبع موارد الجدال
ومصارع القيل والقال فقال ولنفرض الان ان شخصا لا يتحرك ولا يتغير ويحكي مقابلة
ضربا للمثل مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فيحدث فيها منه من
ذلك الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون ونقصانه لا لتغير جانب
الصورة واختلافه بل للقوابل المختلفة فالشخص بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد

ربط الحادث بالقديم

واختلافها في الاوصاف منها باختلاف الاستعدادات واختلاف الصور الاولى
فربط الحكيم تعالى الثبات بالثبات اي الامور الثابتة بالامور الثابتة والحدوث
بالحدوث الحوادث بالحوادث فكان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث
اقتضت سلسلة الاتصال والارتباط بالذوات المستلزم لاختلاف اضافات ونسب
متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى
العلل القديمة ومن حيث حدوثها استندت الى الحادثات وتفصيله ان المتوجه
من الحركة امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ المتحقق او المفروض وبين
المنتهى باحد الوجهين وهو متشخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس الى حد ما من تلك الحدود صار التوسط
المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط
فهي امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب العرض فمن
حيث ان ذاته الثابتة استندت الى العقل الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة
عليها استند اليها الحوادث هذا خلاصة كلامهم ولا يخفى عليك ان مبنى الكلام
في المقام على تلك النسب المتعاقبة الى الذات القديمة ولا يجري نفعا ما يقال انها امور
فرضية لا تستدعي عللا خارجية فانها لا شك في انها ليست فرضية محضة كزوجية الثلث

وكيف

وكيف يصير مثل ذلك مرجحا للموجود الخارجي بل لها نحو من الوجود سواء كان بالفعل
في نفس الامر او في مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان المتحرك
في ان الوصول الى حد متوسط من المسافة حالة ما لم تكن له قبل هذا الآن ولا يكون
له بعده ومثل هذا لابد له من مرجح موجود بالفعل او في مرتبة من مراتب القوة على نحو
ما مر بل الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب هو النسب السابقة
عليه وهكذا الى ان اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل
الثابتة وان اعتبر النسب الحاصلة فيه وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل
واحد منها مستندا الى السابق عليه فقيل لما ان هذه الحركة متصلة مستمرة
لا جزء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية
فان العقل السليم الحكيم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها
ويظهر من هذا ان معنى عدم الحادث ليس هو عدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهية
في الخارج بل الاضافي وهو عدم الشيء عن شيء آخر كما ينتقل الضوء عن الموضوع
فيقال انها عدمت عنه او كما يبعد الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك
الشيء انه عدم عن الحس وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال له عدم

على طريق المجاز وتصورات هذه المعاني وعينه انتهى كلام القائل واقول قد
استعملنا في بحث استناد الاستعدادات العنصرية الى الحركات الفلكية نظير
ذلك وقد رايت منه في الاصول الافلاطونية واثبت جبير بان ما ذكر من تعاقب
الحوادث ونحوه ليس لها حاجة بالعقل الانساني في النفوس الانسانية على تقدير
حدوثها فانه لا يعقل كونها اجزاء فرضية لامر وحداني لكن هذا القائل يقول
بقدم النفس كما صرح به في كتبه وينقل عن افلاطون ايضا وهو تعالى اعلم.
والغاية في ذلك ايضا يعني انه تعالى كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيب
الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا
فان كان حاملا للفاعل على الاقدام بالفعل يسمى غرضا بالقياس الى الفاعل
وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية اعم مطلقا لا يكون حاملا فبيان هذا المعنى
للغرض وافعاله تعالى غير معللة بالاغراض لما سبق من ان العلة الغائية هي العلة
الفاعلية لفاعلية الفاعل فهي التي تجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان
الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة الغائية نعم لها غايات
هي حكم ومصالح لا يحصى معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة في ذاته بجعله
فاعلا وتلك الغايات ترجع الى استيفاء الموجودات كمالاتها الاولية

قوله اي هو الغاية كما هو الفاعل

وقد يخص الغاية م

واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية ليتشبه بمبداها بحسب الطاقة حتى وليس
وانما ينتظم ذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق الى الكمال المفقود
اما ارادي او طبيعي فالعشق حاصل لكل موجود حال وجوده او حال عدمه والشوق
مخصوص بحال العدم ولذلك الشيخ الرئيس وغيره من اكابر الحكماء اثبتوا سريان العشق في جميع
الموجودات فالاشياء باسرها طالبة للتشبه بالمبدأ بقدر الامكان فهي عاشقة له فان
العشق هو الميل الى الاتحاد مع شيء ما بوجه من الوجوه فهو تعالى بهذا المعنى
غاية الغايات فانه الذي يتوجه الكل ويطلبه اي يطلب التشبه به والتقرب
اليه وقيل ان العشق يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا يدل على ان
لجميع الموجودات شعورا على اختلاف مراتب العشق فاعرفه فانه من اسرار ذلك
ان يجعل الغاية ههنا بمعنى العلة الغائية ومعنى كون العلة الغائية ان ذاته تعالى
كاف في وجودها بوجوده فهو بذاته علة فاعلية من حيث التأثير وعلة غائية من
حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما سبق من كون صفاته تعالى عين ذاته فهو فاعل
في الوجهين واعتبر لنفسك في خلق السموم الخبير الامر الحاصل للنفس باعتبار كونه
مؤثرا عنده ان ايتي به واصلح له يسمى خيرا وباعتبار ان حصوله يقتضي براءة ماله
من القوة كمالا والذي يفهم من الاشارات وشرحها ان الكمال هو الحاصل بالفعل

دوام الخير

مطلق والخير المضاف الى شي هو الكمال الذي يقتضيه ذلك الشي باستعداده
الاول احترز بالاول عن اقتضاء الرذائل الذي يقتضيه الانسان باستعداده
الطارى على الاستعداد الاول الذي له بحسب فطرته فانه لا يكون خيرا بالقياس
الى ذات الانسان بل الى ذاته مع ذلك الطارى لا بدونه فعلى هذا يكون الخير
اعم مطلقا وقوله اولا ان الشي الحاصل للشي باعتبار كونه موثرا سمي خيرا وباعتبار
برائته عن القوة كمالا ينافي كون الكمال اعم ولا يقتضي تساويهما كما لا يخفى
ثم المراد بالخير هاهنا الوجود وتوابعه من الكمالات وليثبت الفيض هو
فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض ولسلاطينها هي رحمته عند الامور
الثابتة ولا يتجاوزها الى الامور المتعاقبة او عند حدوث الحوادث جوده ليس
بابتر ولا ناقص ولا منقطع الطرفين يمكن ان يحمل قوله ليدوم الخير اشارة
الى الامور الدائمة وهو نتيجة ربط الثابت بالثابت وقوله وليثبت الفيض
اشارة الى الحوادث فان دوام الفعل انما يظهر في الحادث وقوله ولسلاطينها هي
رحمته اشارة الى نفي البداية والنهاية عنها وكذا قوله فان جوده ليس بابتر
اي غير مقصور على الامور الثابتة ويحتمل العكس وقوله ولا منقطع الطرفين
اي ليس للحوادث ابتداء ولا انتهاء وهذا لو انه لم يقصد ذلك فانه يخ

فان جوده

ومن علته

ترتيب الصدور

ان يكون اتم مما هو عليه فان ذات الحق لا تقتضي الاخس وترك الاشرف
الممكن لانه يقتضي اما الجهل او العجز او البخل فهو تعالى عن ذلك يلزم ذاته الاشرف فالاشرف
هذا اشارة الى قاعدة الامكان الاشرف التي اشرنا اليها سابقا وتقريرها على ما ذكره
الشيخ في سائر كتبه ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا
فاما ان يكون وجود الاخس بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة لا يمكن ان يكون غير
الاشرف لان العلة اشرف من المعلول او بغير واسطة فان جاز صدور الاشرف عن الواجب
لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس
فاما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم يجز صدور الاشرف من الواجب فان جاز عن
معلوله لزم جواز كون العلة اخس من المعلول ضرورة انحصار الواسطة في الاخس بناء على ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم يجز صدور الاشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله مع امكانه
بالفرض فالممكن لا يلزم من فرض وجوده محال اذ لو لزم فانما يلزم من شي اخر غير ذاته والا لم
يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا ليس صادرا عن واجب الوجود ولا عن معلولاته
لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية
في ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو محال هذا تقريره على ما في شرح الاشراق بزيادة توضيح
وتنقيح واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة

بل م

وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل
والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى المعلول بمعنى انه اذا نظر الى
المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ثم في صورة النزاع كما هو في صورة
النقض ويمكن ان يقرر هكذا بان ما ليس بموجود قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا
اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد عن الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا
واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة الاخس فيلزم كون العلة اخس من
المعلول والامران محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال وهو محال فالحكم بانه يستلزم
كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل
الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نم لما ذكر لا يقال فلا
حاجة الى هذه المقدمات بعد ما ثبت ان المعلول في وجوده وعدمه يستند الى علته عنه
لانا نقول الغرض منه الاستحالة مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما ثبت
هو وجوب المعلول وجودا وعدما بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون ارادة الفاعل
واختياره جزءا من تلك العلة وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض الذي يبتني عليه نفي
النقائص عن المبدأ الاول تعالى وتقدس عن ذلك والتمسك بالاستلزام احد تلك

النقائص عن المبدأ الكافي في هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك بعض الاكابر
من اهل الكشف والتحقيق عن الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي واستحسنه حيث قال عكس النور
اشرف من عكس عكسه وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اخس الكل وهو البرزخ بينه وبين الظلمة
اعني المتصل بالظلمة من مراتب النور ونظيره في البحث المعروف به المثل مراتب الاجسام
واتم ما عليه الوجود حج لما مر هذا التقرير لما سبق وكانه اعاده لتحقيق توطئة حديث
الخير والشر واورد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف
ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى واجاب في شرح الاشراق
نقلا عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد
الثلاثة وغيرها اذ قد تمنع عللها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف
واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده
باسباب من الحوادث لا تتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس
والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا تمنعها عن الاشرف والاكمل امر من الامور
الخارجية لانها اما عللها او معلولة لها او لا هذا ولا ذاك وفي الاخير ان ما طلب
لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون سببا لعدمه فاصناف شر ولها وجهها

لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات سعودها عليها فيكون تعليلها
معللا بما سنه هي اختلاف القوابل واختلافها بها فيتعلل بالاشرف فالاشرف والاخس فالاخس
واقول تلخيص الجواب ان الامور العالية عن الحركات لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب
بخلاف الامور الواقعة تحتها لمعارضتها الحركات فان علل تلك الكمالات في الثوابت ليست
غريبة عن ذواتها الموجودة فانها اما ذوات الواجب تعالى او امر لازم له فعلة كمالاتها هي
بعينها علة الذات او ما يلزمها بخلاف الحوادث فان العلل وقوعها على وجه خاص علل
كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزمها فاذا احس بما هو اشرف من احوالها انها
لم توجد في ذواتها ولا في علل وجودها ولا في لوازمها ما يقتضي امتناعه فظهر الفرق
بينهما في حكم وقوعهما على الوجه الاشرف واما في حكم امتناع تقدم ما هو اشرف من
احاد السلسلة المرتبطة منهما طولا وعرضا فلا فرق اصلا فليتدبر ثم ان ههنا جوابا
آخر وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير
الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع وان امكن لكل
فرد فرد ما [بحسن ذاته] بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه
ومثل ذلك بان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث
الكل ان يكون بعض اطرافه بعينه حجرا والبعض الاخر مجلسا والبعض الاخر محلا غاية

لو غير

لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن بالنظر الى خصوصية كل من الاجزاء
ان يكون مجلسا مثلا ونحو على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن
انسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه مستحق بتلك المناسبة فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد
على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع
المبدأ ولعل تفاصيل كيفية ذلك الحسن واصلا لا له سر حال فرد فرد عما هو عليه هي
سر القدر الذي استاثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد
من الانبياء والحكماء والله اعلم بحقيقة الحال والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر
ولا يلزم من ذلك النقص في القادر بل النقص في المحال حيث لا يصلح لتعلق القدرة
واذا علم ان الاتم من النظام الواقع مستحيل فهذا النظام حصر ما يمكن من النظامات
فيكون ما عداه شرا فالقادر على الاول تعالى لا يكون الا خيرا بعد انطوى الاشكالات
الموردة على صدور الشرور منه ولا يحتاج الى التطويل فيه وانما نطول حديث الخير
والشر لايراد الاشكالات على تحقيق ماهيتهما وكيفية صدورهما عن المبدأ
او عن غيره كما هو مذكور في كتب المتاخرين خصوصا المتكلمين حيث بني بعضهم ان
يكون الشرور صادرة بالحيا والله بعلم وهم المعتزلة الذين اخبر عنهم النبي صلعم بقوله
القدرية مجوس هذه الامة فانهم مثنون مع الله متوزات يغلب بالارادة

المحال لا يدخل تحت قدرة قادر

فهذا

نفي قول من يظن ان ليس لله وراء هذه
المدينة المظلمة عالم اخر ه

على ارادة الله هو وهذا جهل محض والحادث من يظن ان للعالي التفاتا الى السافل
وان المقصود بالذات للمبادي العالية اي السافل ويتوهم ان ليس لله تعالى وراء هذه
المدينة المظلمة اي عالم العناصر عالم اخر وان ليس له تعالى وراء هؤلاء الذين يدان يعني
الحيوانات ناطقها وصامتها خلايق اشرف منها كالعقول والنفوس الفلكية فان
من علم ذلك لم يلتفت الى هذا العالم الذي هو تحقيق احواله الا من حيث هي صادرة
عن العوالي فلا يطول في مثل هذا الحديث انما يطول فيه من لم يعرف ذلك ولم يعلم
انه لو وقع على غير ما هو عليه للزم من الشرور واختلال النظام شيء كثير لا نسبة له الى
ما سواه الان واعتبر بالنار المحرقة لو لم يوجد لانفل اكثر المصالح الضرورية للانسان
وغيره ومع وجودها انما يلزم تفضيل اجزاء بعض المركبات العنصرية مع امكان الاحتراز
عنه واما توهم انه يمكن وجود نار في هذا العالم وتطبخ وتحرق ما ينبغي احراقه ولا
تحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها فخيال باطل وهذا اي هذا النظام المشاهد
منصوب المحل عطفا على اسم ان في قوله انه وقوله افضل ما يمكن من النظام عطف
على خبره اعني قوله لو وقع الى اخره اي ولم يعلم ان هذا النظام المشاهد افضل ما يمكن من
النظام فان عالم العنصر لا يمكن ان لا يكون مشتملا على نقايص وافات والعالم الذي
لا يتطرق اليه الافات عالم اخر هو عالم المثال وعالم الافلاك وما فوقه من عالم
لا الافات

النفوس

النفوس والعقول اليه رجعى الطاهرات عن الرذايل الخلقية والاعتقادية من نفوسنا
معاشر الانسان فان النفوس البشرية الطاهرة ان كانت شديدة التعلق باستعمال القوى
الطبيعية كثيرة التشوق اليها تنحل بعد قطع التعلق عن البدن العنصري الى بدن مثالي نوراني في
وتلتذ بمشاهدة صور ذلك العالم من المطاعم الشهية والمناكح البهية وربما تتعلق
بالاجرام الفلكية ويتم هي موضوعا لتمثل تلك الصور لها فهناك يتحقق صور العوام ميعادها
من حضارها وغير ذلك مما يتوهم انه لو كان في هذا العالم لكان احسن وان كانت متنزهة
عن علاقة شديدة للانجذاب الى مبادئها فيتصل بالنفوس الفلكية او العقول على اختلاف طبقاتها
بحسب اختلاف مراتبها في التجرد وليس الحال ان العوالي المقدسين لا يشغل لهم غير تلك هناك الطبيعة
الاستار ورفض الايتام عن حضانة مرضعات وايلام البري عن الجرايم وغرس
الملل الجاهلية اي اظهارها ونشرها وشبه ذلك بغرس النخل واغواء نفوس وترقية جاهل
وتعذيب عالم الى غير ذلك من الافات الواقعة في عالمنا هذا اذ لو انحصر فعل
تلك الجواهر المقدسة فيها كان في فعلها نقص بين وهو محال بل انما شغلهم مشاهدة
انوار الله تعالى من كل مشهد فانها تشاهد انوار الله تعالى فيها وفي عللها وفي معلولاتها
وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات الوضعية ويلزم حركاتها لوازم ضرورية
تودي الى ضررها في بعض السوافل لو عادت الى وضع ينفعهم لتفرقت بها عوالم الم

اجزاء تلك العوالم كما صور في حصة النار و كما في صورة المطر المفرط المؤدي
الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم يكن يتضرر بها الزرع والاشجار و تأذى
بها من الحيوانات واما في العوالم العالية من حيث انه لا يحصل التشبه بمعشوقاتها
ومع ان تلك الحوادث ليست مقصودة اولية لها فهي واقعة على اكمل الوجوه الممكنة
لها كما اشار اليه بقوله على انها لا تحرك للسافلين كما تقرر فليس السوافل مقصودا
لها بالذات حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء نقص لكان مستلزما
للنقص في تلك العوالي اذ لا نقص في ذواتها ولا في افعالها ولا فيما هو مقصود لها
بالذات اصلا وما تراءى من النقص مع انه ليس نقصا في الواقع بل هو الكمل ما يمكن
كما عرفت فانما هو لي فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه بل لما يرتمي اليها من
الاضواء القيومية والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون المراد بالاضواء القيومية
ما يفيض عليها من المبدا الاول و بالانوار اللاهوتية ما يفيض من العقول و
تغلب عليها من الهيبة في المواقف الالهية و سلطان اي غلبة عطف على الهيبة
الانوار القدسية ما لا يمكنها بفتح الميم و تشديد الكاف المكسورة من التمكين
من النظر الى ما دونها فضلا عما دونها فانها مستغرقة في شهود المبادي بحيث
لا يمكن لها الالتفات الى ما سواها اصلا ومع ذلك الغلبة و الاستغراق التام

اللاهوتية له

اللاهوتية ...

التام اللازم له فهي عالمة بكل جلي وخفي اذ لا يتوقف العلم على الالتفات
بجميع الاشياء معلومة لها غير ملتفتة اليها كعلمنا الحضوري بانفسنا وصفاتها
في اوقات الاستغراق التام في امر كما في حال الغضب المفرط والاهتمام
التام بامر فكري او تخيلي او حضور معشوق لا يعزب عن علمها وعلم باريها شي
لما من كونها انوارا محضة ويدل على ثبات الاجرام السماوية وكونها غير مركبة
من العنصريات وامنها من الفساد اي فسادها و صورها عطف على كونها غير مركبة و
بها بمنزلة النفس بقوله ثبات الاجرام الفلكية كانه قال و عدم كونها من جنس
العناصر كما يدل عليه قوله فهي غير عنصرية اصلا على ما سيجي ما ذكر في الهيكل
الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العنصريات
لتحللت لان الاجزاء العنصرية متداعية بطبعها الى الانفكاك والميل الى
احيازها الطبيعية و طبيعة المركب تقسر تلك الاجزاء فلا يزال تقسر قوة طبيعة الكل بسبب
قوى طبائع الاجزاء بالتدريج الى ان تقسر بالكلية و تغلب عليها قوة تلك الطبائع
فينحل وما دامت حركاتها عطف على قوله لتحللت و قوله فهي غير عنصرية اصلا
اي ليست مركبة من العناصر ولا هي من جنسها نتيجة للقياس المذكور في كلامه والقياس هكذا
لو كانت الافلاك مركبة من العناصر لما كانت دائمة الحركة لكنها دائمة الحركة فان نتيجة

ان ثبت الافلاك مركبة من العناصر وترك ذكر القياس المنتج لانه منها لانفكاكها من الفساد لكلا
على انه المتعلق وصورته هكذا لو كان الافلاك قابلة للفساد لم يدم حركتها لكنه دايم
الحركة فليس قابلا للكون والفساد وما كان لحار حقيقي لا يتحرك طبعا الا الى الفوق
مطلقا او مضافا والبارد ثقيلا لا يتحرك الا الى السفل كما يعلم مما مر من التعريف
والرطب يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة واليابس يقبلها اي التشكل
والاتصال وجودا وزوالا بصعوبة والافلاك غير متخرقة اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة
ولا متحركة بالاستقامة لا الى المركز ولا عنه اي لا الى فوق ولا الى تحت لما مر وهو يدل على
امتناع الانخراق لحيث لحدث فرجة لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق
فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه حركة مستديرة وسكن الاجزاء ويتحرك على الاستدارة
الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركتها والاخراج
الزمان عن الوحدة الاتصالية كما مر وانت علمت ان هذا الحكم وامثاله انما ثبت
بالدليل في محدد المكان والزمان لكنهم يقيسون سائر الافلاك عليه بالحدس ثم حركاتها
دورية على الوسط اي على المركز يعني حوله فهي لا ثقيلة ولا خفيفة لان الثقل هو
الميل الى التحت والخفة الميل الى الفوق ولا حارة ولا باردة لاستلزامها التخلخل
على ما مر ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامها جواز قبول التشكل وتركه والانفصال

كانه بالحركة المستقيمة

اقول الانخراق ص

حركات الافلاك دورية على الوسط

لا خفيفة ولا ثقيلة ولا حارة ولا باردة ص

وتركه

الافلاك طبيعة خامسة

وتركه بسهولة او صعوبة كما مر فهي طبيعة خامسة اي مغايرة للطبائع العناصر الاربع
وهي محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا احاطة السماء بالارض لكانت
الشمس اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بان تنتقي النهار اي يحصل نهار ان ساوى الليلان
اهو سائرها من طرف الى المغرب والاخر تراجعها والتالي باطل بالمشاهدة وما كان
هذا الوضع مستمرا في جميع الكواكب التي لها طلوع وغروب في جميع الاقطار فلا بد ان يكون
محيطا بالارض من جميع الجهات فالسموات كلها كرية لاستدارة حركاتها وبعد ثبوت
استدارة الحركة القول بعدم كرويتها يستلزم لاثبات الفضل فيها وهو خلاف الاليق
بسلك الاجرام الشريفة كما اعتمد بطلميوس في كثير من مطالب المجسطي صعوبة ذلك كان طريق
بان محيطة بعضها ببعض لان جميعها محيطة بالارض بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب
وغروبها من نقطتين متقابلين حقيقة او حسا في جميع الاقطار مع انضمام الحدس الى ذلك
حية لما ثبت من ان حركتها ارادية والارادة بدون الحيوة . حي ناطقة اي مدركة
للكليات وذلك لان الحركة الارادية لا بد لها من غاية مشعور بها للمريد وليست هي نفس الحركة
لانه حقيقتها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه انه كمال لا يخرج
المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال وذلك انما يتصور بان يكون هو لذاته وسيلة الى كمال
اخر وهو لذاته وسيلة لا يكون مقصودا بالذات اولا وهذا اولى مما قال لانها لا يمكن ان تتعقبها حركة

يتثنى ل

الافلاك كلها كرية

المجسطي

حية ناطقة

فان الذات يجب طبعا او ارادية او غير ذلك اذ معنى الشيء يدوم بدوامه وانما تقتضيها لا لذاته بل لشيء آخر وذلك لانه لا يلزم من عموم كونها مقتضى الحركة ان الذات يجب طبعا او ارادة او غير ذلك ان لا تكون مقتضوه بالذات لجواز ان تقتضيها الحركة باعتبار امر غير قار يكون جزءا من العلة المستلزمة لها ولا يكون مطلوبه لو لم يكن معنى كون الشيء مطلوبا بالغير ان يكون الغير علة غائية له ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات الحركة طبعا او ارادة او غير ذلك على انا نقول الاعتراض بعد ذلك يعلل الكلام بان ذلك الشيء الا فوقان كان للحركة طبعا او ارادة او غير ذلك علما بانها ان كان غير قار لم يجز ان يصدر عن المتحرك بالطبع اذا تم لم يجز ان يصدر عن المتحرك باقتضائه الحركة وان كان غير قار او ارادة او غير ذلك كما قال المستدرك واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها اما اين او وضع او كيف او كم اذ لا تقع الحركة الا في هذه المقولات وتمتنع على الافلاك في الحركات الا الوضعية فغايتها الوضع وليس هنا جزئيا والا لوقف عنده فهو اذن وضع كلي فهي حركة للكلتام لا يمكن ذلك في صور الحركة الجزئية فان الرأي الكلي لا ينفعل عنه شيء جزئي فلا بد لها من قوة منطبعة في جرمها ليتهيأ ادرك الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية المطلوبة منها ونسبة تلك القوة لنفوسها نسبة القوى الا نفوسنا هذا ما ذكره اتباع المشائين اقول لا حاجة في هذا المطلب الا ان الحركة ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا ليس المطلوب بالحركة الا وضاع الجزئية المستمرة من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع حتى القوة الجسمانية لا تدرك الغير المتناهي ثم نظر ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم واما على طريقة الاشراق فنقول

الموجود بغيره فهي اي هذه النسبة ام جميع النسب لانطوائها على جميعها واشرفها لكونها مبدأ الكل ولانطوائها عليها وهو عاشق الاول فان كل معلول فهو عاشق لعلته مشتاق الى النسبة به لكمال لا سيما للامكان الاشرف الذي ليس منه وبين الاول تجمعات اصلا والاول قاهر له غالب عليه بنور قيوميته قهر العجز عن الاحاطة والاكتناه بنوره كما يقهر نور الشمس ابوار الابصار فدائم ما عن التحقيق فيها فاشملت النسبة المذكورة على محبة من طرف المعلول وقهر من طرف العلة وبالنفي عبارات الشيخ في كتبه ان المحبة تشمل طرفي العلة والمعلول الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول تستتبع الذل وهو لحق كما يشهد به الذوق الاشراقي والنظر الواحد الذي هو من العلة باشرف من الذي هو من المعلول فيسري حال تلك النسبة من اشتمالها على الطرفين المتعلق والقهر الى القهر انما بالقهر والذل في جميع العوالم فان حكم الاصول يسري في الفروع كما هو عند اهل الكشف والعيان حتى انه وجب بالاقسام في جميع طبقات الوجود [illegible] الجواهر الى الاجسام فهو مباينة بانواعها من الجواهر غير الاجسام قاهر لها لانها فاعل غير الجسم قاهر له اي للجسم وهو اي غير الجسم معشوق له كما تبين من قبل الى احد الطرفين يعني طرف الاجسام قسمه كذلك انقسم الجواهر المفارق المادة الى قسمين قسم حال قاهر هو العقول وقسم نازل عن الرتبة منفعل عن القهر وهو النفوس وكذلك انقسم الاجسام الى الاثيرية الفلكية والعنصرية واحدهما اي الاثيري قاهر والآخر منفعل مقهور ثم اخرج من ذكر سائر الامثال وذلك الانقسام في بعض اجزاء الاقسام ايضا اعني الاثيري فعال بل الاشرف بعض الاجسام الاثيرية اعني الكواكب وسائر

السعادات المسمى بالسعود الفلكية كالمشتري والزهرة وغاية القهر المسمى بالنحوس عند العامة
كزحل والمريخ وغيرهما ثم اضرب عن ذلك مترقيا الى اثبات الانعام في بعض افراد تلك
الاجرام اعني بعض الكواكب فقال بل النيران عطف على ما سبق من القسمين حملا على المعنى كانه
قال حصل من تلك القسمة النيران والاظهر من حيث اللفظ بل النيرين لكونه عطفا على
المجرور اللذان احدهما وهو الشمس مثال العقل لكونه فياضا مفيضا والاخر وهو القمر
مثال النفس لكونه منفعلا مستفيضا ثم اشار الى جريان ذلك الانعام في الاجسام على وجه
الاجمال بوجه يعم جميعها بقوله بل العلوي والسفلي والمتيامن والمتياسر فان تلك النعمة
جارية في الاجسام كلها علوية وسفلية ثم الى جريانها في الافلاك بخصوصها كما قال بل المشرق
والمغرب ثم الى جريانها في بعض اجناس العنصريات الذي هو اظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى
من الحيوان ثم اجمل جميع ذلك بقوله ازدوج طرف كامل مع ناقص انتج جميع الاقسام المذكورة
مما سبق اي اقتداء بالنسبة الاولى بعد ذلك [illegible] المذكور من سريان الازدواج في جميع
الموجودات وهو الحقيق ان يسمى النكاح الساري في جميع الذراري من [illegible] قوله تعالى ومن كل
شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ويتفطنون ان ذلك ظل النسبة الاولى التي هي ام جميع
النسب ويعترفون منه وحدة الاصل الذي هو منشأ تلك الكثرة ولما كان النور اشرف الموجودات
بشهادة الفطرة السليمة حتى ان الحيوانات لتبتهج وتعشق اليها وربما خاطرت لنورها بالنفس
كالفراش فاشرف الاجسام انورها وهو التقديس مبالغة في القدس اي ما له ابهة الاب سماه
ابا لكونه مربيا للمواليد الثلاثة وهي منبع فيض الحيوة الملك لانه يعطي كما هو عند اهل
الملكم

التجارب

ان الشمس الرئيس السماء وهو بمنزلة القلب
وهو الذي يعطي جميع الاجرام ضوءها

التجارب والكشف من عارفي احكام النجوم واسرار التنجيم من حكماء بابل ومن سبقهم
ولحقهم من اهل الغيب هو رخش اسم الشمس بلغة الفهلوية الشوية لانه يغلب ولا يغلب قاهر
الغسق اي الظلمة بانواره رئيس السماء كيف لا وهو اعظم الاجرام النورية فهو بل هو بمنزلة
القلب لها على ان النهار بطلوعه كامل القوى صاحب العجائب كما يظهر على ارباب اسرار النجوم
والتنجيم والطلسمات عظيم الهيبة الالهية وكفى في ذلك بهوره لجميع الانوار واضمحلال جميعها في
اشعته القاهرة اضمحلال جميع الانوار في سبحات جلال نور الانوار الذي يعطي جميع الاجرام ضوءها
ولا يأخذ منها [illegible] يدل بظاهره على ان انوار جميع الكواكب مستفادة منه كما ذهب اليه بعض
اساطين الحكماء هو مثال اسم الله الاعظم في افاضة النور على جميع القوابل وقهر جميع الانوار
وبالجملة منور الانوار هو شمس العالم العقلي والوجهة الكبرى ولذلك كانت قبلة الغباة
في النواميس العتيقة وبتبعيتها صارت النار قبلة فانهم كانوا سموها بنت الشمس فكانها نائب
عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات والامكنة بخلاف الشمس وبعده اي بعد
هو رخش في الزخرف والفضلة اصحاب السياقات المعظمون اي الكواكب المستنيرة من
الثوابت والسيارات سيما السعيد الاسعد صاحب الخير والبركات اي المشتري الاصغر
وهو المعتمد عليه اي الشيخ في التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصف [illegible] الاوصاف
جل من ابدعه الضمير للمقدس الموصوف او لكل واحد من المذكورين والابداع ههنا بالمعنى
اللغوي وهو الايجاد من غير احتذاء مثال لا الاصطلاحي وهو الايجاد من دون توسط
مادة وتعالى عما يقوله الملحدون في صفاته والمعطلون لذاته من صورها فتبارك الله اي كثر خيره
باحسن صورة

وتعالى وانه احسن الخالقين جميع بطريق عموم المجاز والمؤثر في الحقيقة الا هو كما مر

الهيكل السادس في اثبات بقاء النفس بعد بوار البدن والاشارة الى اللذة والالم

العقليين اعلم ان النفس لا تبطل وفي بعض النسخ بزيادة قوله ببطلان البدن لانها

ذات محل لان كل ما يدرك نفسه وانا مستقل غير تابع وناعت لغيره اصلا فلا ضد لها اذ

التضاد انما هو بين الاعراض التي هي على غاية البعد والخلاف مثل السواد والبياض او بين

المخالفة منها مطلق وحيث لا حلول فلا تضاد ولا تزاحم كما للصور المتنافية مثل القوة

المائية والهوائية لانتفاء الحلول ايضا فلا يطرأ عليها الفساد من جهة القابل واشار الى

عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله ومبدأها وهو العقل دائم اذ يلزم من فساده

فساد علته وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب تعالى عن ذلك فتدوم النفس به اي بمبدأه دو

فيه نظر لان لمانع ان يمنع دوام المبدأ الشرايط التأثير وان سلم دوام ذاته كيف

وذلك انما يتبين لو لم يكن البدن وصلاحه شرط البقاء كما هو شرط لحدوثه وهو

غير بين فلا بد له من بيان وما قيل من ان البدن باستعداده علة قابلية لفيضان الصورة

الكمالية منه وتلك الصورة مستلزمة للنفس لانها انما تفيض منها عليه فلذلك صار علة قابلة

لها بالعرض لان اقتضاء حصول الكمال يستلزم اقتضاء ما هو يتوقف عليه ذلك الكمال فاذا

انتفى البدن المستعد لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس بل الصورة ٣

يكفي فيه انتفاء افيضانه عنه والحاصل ان حصول الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول النفس

لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المفيضة لها لما ذكرنا في انتفائه

الهيكل السادس

في بقاء النفس والثابت بعد بوار البدن

انتفاء احد الاسباب وللتكلم بانه لم يجب عدمه لانعدام أقول فيه نظر لان انتفاء الصورة و

ان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فايضة عنها فربما استلزمه من وجه اخر بان

يكون لازما لوجود النفس من حيث كونها فايضة عنها فربما استلزم مثلا

كما ان انتفاء الصورة الفلكية يستلزم انتفاء علتها المفارقة لا من حيث تجرد كونها فايضة عنها

بل من حيث انها لازمة لوجودها وايضا انما يتم ذلك لو ثبت ان اعتدال مزاج البدن ليس

شرط البقاء النفس والا لكان انتفاء الصورة مستلزما لانتفاء الاعتدال الذي هو مستلزم لانتفاء

النفس على هذا الفرض وكانه مغالطة نشأ من اخذ التجويز العقلي مكان الفساد في الواقع

والاول اعم من الثاني اذ التجويز العقلي يرجع الى الاحتمال العقلي وهو لا يستلزم الامكان الواقعي ولا

ينافي تعيين احد الطرفين في الواقع بسبب لم يظهر على العقل ما عرفه فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة

تأمل لذلك يلتبس على اكثر من تلا هذا العاقل المحقق ولذا نقول ان القول الحق واحق بالاتباع هذا

وعلى ما ذكرنا فيجوز ابرهان لا يتوجه منع انتفاء المحل عن النفس واما ما قال في دفع هذا المنع

من ان محله لا بد ان يكون مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعني من النفس

فيكون ما فرض جزء النفس هو النفس ويجري البرهان فيه فاقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفي في

كونه نفسا كونه عاقلا ومعقولا لان التعلق التدبيري بالبدن مأخوذ فيه وربما لم يكن المحل المذكور

كذلك ولا يلزم من كون المجموع المركب من المحل والحال مدبرا كون المحل وحده كذلك واما ثانيا

فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى لجميع النفوس يحصل بانضمام مجردات اخرى او هيئات اليها حالة فيها

النفس لكونه مستلزماً لانتفاء ٣

نفوس متعددة وتزول تلك النفوس بزوال تلك المجردات او الهيئات التي هي بمنزلة الصور لها

وسقوط المحل على نحو زوال الاجسام بزوال الصور مع بقاء الهيولى وذلك المحل لو كان نفسا فاما يكون

النفس الكلية ولا اختصاص لها في حد ذاته ببدن معين بل هو بواسطة جميع الصور متعلق بجميع الابدان

لا محالة لو كان لها محل آخر او كانت مركبة من تلك الآلة المحل لم يكن مجردة وقد ثبتنا انها مجردة لا ما نقول

الذي ثبت هو انه ليس النفس جسما ولا جسمانيا واما انها بسيطة او مركبة من جزئين مجردين يحل احدهما

في الآخر ويحصل منهما جوهر مجرد فلم يثبت اصلا والحق ان هذا المطلب حد سني فان ذا الوجدان

الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام كل جزء جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع

بدنه ويظهر ذلك بان يعرض اشقا اجزاء منه او لا كالبدن مثلا وهكذا الى ان يستوفي الاصبع

وهكذا الى تمام اليد وهكذا الى ما عداها فان النفس المشرقة يتيقن بقائه في جميع هذه الاحوال

الى ان يستوفي تمام الاعضاء وربما ينبه على ذلك التحدس من احوال النفس وملاحظة ترقي قواها اي صحة

بها بالخطاط القوى البدنية فانه يحدس منه ان اشتغالها بتلك القوى بأسرها يوجب كمال قوة النفس وتمام

اشراقها لا ضعفها وهو مما يشهد به هذا المطلب على ذوق الاشراق ان حقيقة النور المجرد لا ينعدم اصلا

ولا يقبل العدم بذاته لانه عين الظهور لذاته واما يقبل العدم تعين مراتبه المختلفة في النقصان فان

المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب تعالى وقد مر ان النفس الكل مرتبة من مراتب نقصان

النور مستندة الى ما فوقها من الانوار العالية وهي متبوعة بدوام عللها القديمة فاذا حدث بدن

خاص واستعد بمزاجه الخاص للتنور بمرتبة من مراتب النفس الكل تعلق بمرتبة من مراتب تنزله على سبيل

الاستقلال وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزل ذلك النور اعني النفس الكل بالنسبة الى النفس الكل بمنزلة

تخصص المعروض للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة من وجه ومن وجه اخر بمنزلة الصور الحالة في الهيولى

الا ان العوارض والصور زائدة على الهيولى وتلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها فان كمال النور ونقصه في

نفس حقيقة النور كما مر ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم تلك الخصوصية النقصانية التي تخصص وتخصص بها النفس الكل

لبقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلق ولولا تلك الهيئات لم يبق امتيازها فان امكن ان ينسلخ عنها جميع تلك

الهيئات عادت الى مراتبها الاصلية وسنخها الذاتية واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلا

انما يتعين مرتبته من الكمال والنقص بقبول القوابل المختلفة في قوة القبول هذا اجمال ان اخرت

التطلع الى ما يؤدي فسيهديك الى التفصيل والله يحق الحق ويهدي السبيل ثم انه اشار الى برهان

آخر بقوله وليس بيننا وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لا مرض انها ليست جسما ولا

جسمانية لا يبطل ببطلانه اي تلك العلاقة العرضية الجوهر المتعلق الآخر ذاته بل انما يبطل من حيث

هو متعلق به وكمالاته اي يبطل تعلقه به وكمالاته له وذلك لا يستلزم بطلان ذاته وثبت

خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة الدليل السابق بان تكون اشارة الى عدم كون البدن

شرطا لبقائه ولا يخفى ما فيه ايضا ثم اخذ في بيان اللذة العقلية فقال واعلم ان لذة كل

قوة انما يكون بحسب كمالها وادراكها اي ادراك تلك القوة ذلك الكمال وكذا الم ان

بحسب انتفاء ذلك الكمال وادراك ذلك الانتفاء ولذة كل شيء اي كل قوة والمه بحسب ما يخصه اي

ذلك الشيء الذي هو القوة فللشم ما يتعلق بالمشمومات من طيب الروائح وللذوق ما يتعلق

بالمذوقات من طيب المطاعم وللمس ما يتعلق بالملموسات من نعومة الملمس وكذا

نحوها من البصر والقوى الباطنة فلكل من القوى ما يليق به من اللذة وكمال الجوهر العاقل

اي الكمال الذي يحصّله الانسان من المعارف من معرفة الحق بذاته والصفات والعوالم والنظام
اي الترتيب الواقع وبالجملة كماله بمعرفة المبدأ والمعاد من احوالهما والتنزه من الهوى البدنية وما
يتبعها من العلايق ونقصه في خلاف هذا المذكور من المعرفة والتنزه وتعلق اللذة والالم بهما
لا بغير فانهما الكمال الخاص به لا بغير واللذيذ والمكروه قد يصلان ولا يحصل لديه من اللذيذ
والالم من المكروه لفقدان الادراك الذي هو معتبر فيهما فان اللذة ادراك الكمال والالم
ادراك منافي الكمال وهذا اشارة الى جواب شبهة يمنع لمنكري اللذات العقلية تقريرها
انها لو كانت لكنا نلتذ بحصول الكمالات العقلية ههنا اتم واقوى مما نلتذ من الكمالات
الحسية ولكنا ههنا لم نلتذ بها كما نلتذ ببعض الكمالات الحسية من المأكل والملابس وغيرهما و
تقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتألم لفقد الادراك كمن به سكتة مرض يمنع سدة
كاملة في بطون الدماغ باسرها يتعطل معه الحس والحركة الارادية او سكر هو كيفية نفسانية
موجبة لانبساط الروح بسبب استيلاء الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة الى الدماغ على
بطونه بسبب استعمال ما يوجبه وربما يتعطل معه الحس والحركة الارادية ايضا
شديدا لا يتألم بالضرب الشديد ولا يتلذذ بحضور المعشوق لعدم الادراك فالنفس ما دامت
مشتغلة بهذا البدن لا يتألم بالرذائل النفسانية ولا يتلذذ بالفضائل العقلية لسكر الطبيعة
اي لسكرها الناشي من طبيعة البدن وهي الشجرة المنهي عنها آدم عند بعض ارباب التاويل
فاذا فارقت النفس البدن تعذبت نفوس الاشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظلمانية
والشوق الى عالم الحس كما قال الله تعالى في كتابه الكريم وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت

[illegible] اللذة والالم

سلبت قواهم التي كانوا بها يقتنصون لذاتهم الحسية لا عين باصرة ولا اذن سامعة تقطع
عنها ضوء عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس اي نور عالم العقل حال كونها حيران في الظلمات
والظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا يشترط فيه موضوع قابل عند الاشراقيين كما اصطلح عليه
المشاؤن فان العرف العام لا يساعده مع ان القابلية موجودة في ما نحن فانقطع عنها
النوران اي نور الحس ونور العقل فيتسلط عليها النزوع والهيئة والهموم والخوف لانها من
لوازم الظلمة ولهذا من تغير مزاج روحه وحصل فيه اي في روحه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء
خلط السوداء عليه كاصحاب الماليخوليا قيل الصحيح انه بالنون قبل الخاء المعجمة وترجمته
باليونانية الخلط الاسود وهو سبب هذا المرض سمي باسم سببه وهو مرض سوداوي تتغير فيه
الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي الى الفساد والخوف يتسلط عليه النزوع والهموم فكيف حال
من وقع في الظلمات مع اليأس عن التخلص اي في الحال وما يقرب منه فان بعض النفوس عند الجميع
بل جميعها عند البعض يتخلص الى عالم النور بعد تعذبها حسب ما فيها من الملكات الرديئة كما
ورد في الحديث [illegible] ينبت الجرجير في قعر جهنم ومصاحبة الموذيات التي هي تلك الرذائل
التي تتمثل في صور منافية موحشة ومقارنة الحسرات على فوات الكمالات وانما يتأذى
بها نفوس مشتاقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يتبع لحوامل الكسب فان الحكم بان كمال النفوس
في المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة ليس باولي فاذن البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بتراء كما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات واما الصالحات الفاضلات اي النفوس الكاملة بحسب

قويها النظرية والعملية والظاهر ان الفاضلات اشارة الى الكمالات العلمية والعملية اما العملي

فمنال في جوار الله تعالى اى قربه ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة

انوار الحق اى مشاهدة الواجب تعالى والملأ الاعلى وعجائب عالم النور والانغماس في لجج النور

اى الاتصال الكامل بالانوار المجردة التي لا تتناهى نورانيتها والاستغراق التام في الانوار الفائضة

عليها من تلك المبادي العالية فيحصل لها الملكية وهي كمال التجرد عن لوث الطبيعة وجنبتها فيحيى بالحيوة

العقلية والملكية اى المرتبة الملكية وفي بعض النسخ والملكية لا يتناهى لذاتها لدوام مشاهدتها

للانوار العالية التي هي معشوقاتها ودوام شروق الانوار اللذيذة منها عليها ولا يتغفى

سعادتها لامتناع طريان النقص والضمير راجع الى الصالحات الفاضلات الى ابيها

اى رب نوعها الذي هو مبدء ارباب العالم المسطورة القلبية القاهرة على رؤوس قوابس

الظلمة اى الهياكل الانسانية التي تحت الهوى الظلمانية فان رب النوع هو المربي لتلك الهياكل

لا ان يفعل الكمال وهو المفيض للنفوس عليها ثم هو المخلص لتلك النفوس عن مضايق عذر لها

الى ما قدر لها من الكمال كما اشار اليه بقوله سيد المرة القاهرة اى الكاسرة لتلك الاصنام

الظلمانية صاحب الطلسم الفاضل اى الصورة الانسانية التي هي احسن الصور واشرفها قال الله تعالى

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم جار الله الكريم الذي هو قرب ارباب الاصنام

العنصرية بل مطلقا عند ارباب الذوق من اهل العيان المتوج بتاج العزة في ملكوت

الله العالمين روح القدس عطف بيان لما سبق كما يجذب ابره حديد متعلق بقوله يرجع الى

كون

الملكية

اى المرتبة الملكية

الصرفة ٤

الى ابيها الى مغناطيس لاستمالتها فيتصل به اتصالا لا يمكنه الانفكاك عنه اصلا وكان الانسب للمقام

تحقيقا لشبهه في النفس في الادراك فان ادراك النفس بحسب جوهرها العقلية اكمل واشمل واكثر وابهر

من ادراك تلك القوى اي ادراك النفس بواسطتها فان الاول يصل بخلاف الثاني ويتعلق بالظواهر

دون البواطن بخلاف الثاني فانه يشملهما والامور المتناهية دون غيرها بخلاف الثاني ويبقى ببقاء النفس

بخلاف الثاني فانه يزول بفساد الآلات ولا الانوار الله والقدسية الى المحسوسات في الشرف

فادراك العقل اشرف من ادراك الحواس ومدركاته اشرف من مدركاتها بل لا نسبة بين المدركات والمدرك

فلا نسبة للذة العقلية الى اللذة الحسية لما عرفت من ان اللذة بحسب ادراك الكمال فكلما كان الادراك اقوى

والكمال اكمل كان اللذة اقوى ثم اشار الى اثبات اللذة العقلية للواجب تعالى الاول عاشق

لذاته فان العشق على ما عرفه في شرح الاشارات هو الابتهاج بحضور ذات ما هي المعشوقة والشوق

هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا

من وجه كان يكون حاضرا في الخيال غير حاضر في الحس فالاول العشق التام من غير شوق اذ لا فقد

فيه وكذا الغيره من العقول واما النفوس الفلكية فلها العشق والشوق معا وهذا الشوق وان كان

فيه شوب الم لفوات المعشوق من وجه الا انه لما كان له ومنه فهو لذيذ وربما شبه بالالم الحاصل

من الدغدغة والحكة تشبيها بعيدا وكذا النفوس الكاملة الانسانية حال تعلقها بالابدان واما

بعد قطع التعلق فقد تصفو لهم العشق ويتبرؤن من الشوق وينخرطون في سلك العقول فيشربون

من العين الكافورية بعد ما كانوا يسقون من كاس كان مزاجها زنجبيلا فان قلت قد عرفت

العشق فيما مضى بالميل الى الاتحاد وكما اشتهر عن افلاطون وغيره من الاساطين وههنا قد عرفت

اللذة العقلية

الادراك

بين الادراك

كمالات ٣

الامراء يعني الشرب

بالابتهاج المذكور وقد اشتهر عندهم ان المحبة المفرطة هي الموجبة للتوفيق بين اهل الشارعين ثم كيف يتحقق
العشق بالمعنى الاول في الواجب بالنسبة الى ذاته فان الميل الى الاتحاد فرع الاثنينية ولو بوجه ما قلت التغاير في
كلها الحقيقة واحدة فان حقيقة العشق لها لوازم متعددة فاختلف الشارعين لاختلاف ما نظروا اليه من اللوازم
ولا شبه ان يكون حقيقة المحبة المفرطة والميل الى الاتحاد والابتهاج المذكور لازمان له فيكون الاول صورة و
الاخر ان رسماه واما المنافقة بان الميل الى الاتحاد يستلزم الاثنينية فمثل المنافقة في سائر صفاته
المتعلقة بذاته كالعلم مثلا فان التعبير بالميل والاتحاد وغيرهما يوهم التغاير لقصور العبارة والمثل المذكور
فيه عين الذات كما في سائر صفاته فان قلت كيف يشمل هذا التعريف عشق الاشياء لكمالاتها فانها
ليست ذوات حتى يتحقق الميل الى الاتحاد معها وكيف يشمله التعريف بالابتهاج لحضور ذاته قلت
ملك الاشياء عاشقة لذوات المعشوقة وشائقة لها اذ لها المعشوق ما عند فقدها بفقد الاتصاف
فافهم فحسب ان العالم غريق في جنب سبحات جلاله لكن استهلاكه فيه (اذ لا غير) معشوق لذاته ولغيره فيلتذ هو
وغيره بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه ولما كان ادراكه لذاته اتم من ادراكه غيره له فلذته
بمشاهدته اقوى من جميع اللذات ثم بعده لذة مقربيه كما قال ولا نعلم الى لذة مقربيه لذة لمشاهدتهم
ذاته الاول الذي هو اجل المدركات واكملها واحسنها واجلها وعلمت ان العقد الذي يستلزم
الشوق في بعض النسخ بين ايضا لوجود جده وسينكشف للنفوس الكاملة اذا برزت من ظلمة
لا يسمى الجبروت لفظ السنى مكتوبة بالياء فيما رأينا من نسخ الكتاب والظاهر ان
يكون مشدد والياء على وزن فعيل من السناء وهو الرفعة ويكون جزئيا باضافة الصفة الى الموصوف
الى الجبروت العالي ولو كان مكتوبا بالالف المقصورة كان بمعنى الضوء والمراد بالجبروت

عالم

عالم العقول ويسمى ايضا الملكوت الاعلى والاعظم ذكره الشيخ في كتاب حديقة نامه وقيل انما سميت
بالجبروت لانها مجبورة على كمالاتها العظيمة وحصلها اولانه جبر نقصها الامكاني بحصول ما يمكن لها
بالفعل واشرف على شرفات الملكوت المراد به عالم النفوس ويسمى ايضا الملكوت الادنى و
الاصغر ذكره في پرتو نامه واضافة الشرفات اليها لتخصيصها بالنفوس الفلكية اذا هو المتعين المطابق
لما ذكره في پرتو نامه وغيره من كتبه ويمكن ان يراد بسنى الجبروت انوار الجلال الالهي وبشرفات
الملكوت العقول والنفوس الفلكية منوراته متعلق بقوله سينكشف ما لا ينكشف للاجسام
للابصار نور الشمس لا في الانكساف ولا في الكشف على جرما من اكثر اللذات الروحانية
كالعوام ومن يجد وجدانهم فهو كالعنين اذا انكر لذة الجماع والمتالهون يحظون في هذه
النشأة بحظ وافر من هذه اللذة ويشتغلون بها عن اللذات الحسية كما قال سيدنا سيد
الكل في الكل صلعم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقال الله افمن شرح الله صدره للاسلام
فهو على نور من ربه وحكى الشيخ في كتبه عن الحكماء ومن نفسه ايضا الاحتظاء بحظوة تامة منه وانشد
(قاله في پرتو نامه ورساله زبده)
في هذا المقام قول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسئل عن الخبر فان شئت
پرتو نامه وان كان ما شاهدوه بعد قطع التعلق لا نسبة له الى ما شاهدوه حاله
لكنه قد يكون اعلى كما شاهد بعضهم في الاخرة او مساويا له اقول يوافقه ما نقل عن
سهل بن عبد الله التستري رضه ان بعض العارفين شاهدوا في الدنيا انهم من
مشاهدة غيرهم في الاخرة وقد رجح البهائم على الملائكة والقديسين لا يجدون اللذة البهائم
وسلبها عنهم ويمكن ان يكون المراد بالملائكة العقول وبالقديسين النفوس الفلكية ويمكن ايضا

الهيكل السابع

الهيكل السابع في النبوات والمعجزات والكرامات والمقامات وما يتعلق بذلك اصل ٥

ان يحل الملائكة على بالم النفوس الفلكية والنورية على القائلين المستخبرين عن الغوات الجسمانية الهيكل
السابع في النبوات والمعجزات والكرامات والمقامات وما يتعلق بذلك اصل هو ان
النفوس الناطقة من جوهر الملكوت لما عرفت من انها مجردة وانما يشغلها عن عالمها و
مطالعة اذا وتلك العالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها من القوى
البدنية ومشاغلها فيجذبها الى العالم السفلي فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية
بعض الى النفسانية وتحرز عنها ايضا يكون منسوبا الى الروح وهو الطيب والنزاهة
وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها بتقليل الطعام اى بلطيفه وتعديله لعله اشتغل
النفس بعضه عن الالتفات الى عالم النور وتكثير السهر اى الارتياض بتقليل النوم فان كثرة
النوم يبلد النفس بما يرخي القوى يتخلص احيانا الى عالم القدس ويتصل بابيها المقدس
اى رب نوعها ويتلقى منه المعارف كما قال ارسطاطاليس ما معناه خاطبني
جوهر من الانوار العالية بكثير من الحقايق والمعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام
وتتصل ايضا بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمالات بالنفوس الفلكية
العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها من الحوادث السفلية ويتلقى منها المغيبات
الكونية من الامور الماضية والاتية في نومها ويقظتها فيصير النفس كمرآة
ينتقش بمقابلة ذى نقش وذلك هو الكشف وقد يكون عقليا صرفا ينقض صور تلك
المعاني على النفس ويطوى بسريعا وقد ينتقش ان شاهد النفس امرا عقليا ويحاكيه المتخيلة
بصور مناسبة مناسبة ما وتنعكس تلك الصورة الى عالم الحس كما كان اى في ساير الاوقات

معكس منها اى من عالم الحس والتشبيه الظير باعتبار الحواس صور مخلوقة لما بعدون التحصل والمراد بالحس
ههنا هو الحس المشترك كما صرح به في برتو نامه فيشاهد صورا عجيبة في الحس والنطق او والعطف ناحية
ويحاكيها الحرية ستيه تاحيث قال احيانا سيمثل له الملك رجلا ودحيه عنه انه راى جبرئيل كثيرا في
صورة دحية الكلبي وقد كان مسروفا بالجمال واخبر انه رآه في صورته ورآه كانه طبق في
الخافقين وسمع كلمات منظومة من غير ان شاهد احدا كما قال سيدنا احيانا يأتيني
مثل صلصلة الجرس وربما يظهر عليه مكتوب فيه كلام مرتب كما في الالواح لموسى ذكره في غيرهذه الرسالة
او يتجلى الامر الغيبي في مرآة نفسه من دون ان يلتبس بصورة كلامية او غيرها من الصور المثالية ونزل
الشبح على تقرير المحاكاة ومشاهدة الصور كانه يصعد وينزل في المعارج ذو الشبح عنيه علي الصعود
والنزول لتجرده عن لوازم الاجسام من الاين والحركة فيه وغيرهما بل الشبح ظل له يحاكي
احواله الروحانية بضرب من المحاكات تخفى حقيقة تلك المحاكات الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية واعتبر تحقيقه ادراك المسموعات والمبصرات كيف يحاكيها صورة الاذن
والبصر من الصفات السبعة الالهية كيف يحاكيها القوى الانسانية ومن ثمه قال سيد نبي خلق الله
آدم على صورته واعلم انه لما عرفت ان الشبح ظل للنور المجرد وجميع ما فيه من الصفات
ظلال للصفات الروحانية في ذلك النور وعلمت ايضا مما سبق ان الاجسام وصفاتها
اظلال لاربابها النورية وصفاتها وتلك الانوار وصفاتها ايضا ظلال لنور الانوار
وما له من صفات الكمال التي هي عين ذاته وتلك الصفات مستهلكة في الذات
متكثرة في تلك المظاهر فالعالم كله ظل نور الانوار ولنا في تحقيق نسبة الصور الى الحقايق

وصلصلة اى الصوت الذى له طنين ... ومنه صلصلة اللجام ... صلصلة

كلام في رسالة الزوراء وشرحها فليطالعهما من وجدهما فان فيهما فوايد

منبهة على كثير من غوامض الاسرار والمنامات ايضا محاكات خيالية بما شاهدت

النفس من المعاني حال فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة واكثر

المنامات الصادقة يعني ان المحاكات منها لا الاضغاث في الصحاح

اضغاث احلام الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها التي تحصل من دعابة

سوء المزاج على ما في الصحاح شيطان التخيل شبه تشويش القوة المتخيلة وتخلطها

الصور بعضها ببعض بالدعابة التي ليست مشتملة على فايدة فكرية وسماها شيطانا

لوسوستها النفس ومنعها اياها عن مطالعة الحقايق وقد تطرب النفوس المتالهة

طربا قدسيا مبداه من الجنبة العالية لا من الانوار السافلة الدنية فيشرق عليها

نور الحق الاول اما بواسطة او بدونها كالنفس بروحانيه وليس ذلك النور من قبيل

العلم والصور العقلية بل هو شعاع قدسي يتجلى للنفس المتالهة فيشاهدها اتم من مشاهدة

البصر وربما يظهر في الحس المشترك نور انور من نور الشمس على ما مر وذلك النور

الفايض اكسير العلم والقدرة فيحصل له من العلوم بسبب هذا النور ما يستحيل عنه العبارة

ويحصل له القدرة على ما يخرج عن وسع بني النوع فيخضع له العنصريات وتتبع

لامره وتنهض خضوعها للمبادي العالية ولما رايت الحديدة الحامية متشبهة بالنار

لمجاورتها وتفعل فعلها من الاحراق مثلا فلا تتعجب من نفس استشرقت واستنارت

واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها للقديسين من الملا الاعلى

عن زمانه فانه انما يظهر في نشاة من هو فارقليطاه ومظهر والانبياء خاصة

هو وان كشف لسان النبوة الختمية عنها باتم ما يمكن في نشاة النبوة لحيث انقضى

جلابيبها ولم تبق عليها من الصور والحجب الا رقايق لطيفة تجلي ذو البصاير فيها جالي

تلك الحقايق ولذلك كان فارقليطا جميع الانبيا والكاشف عن حقايق

انبائهم لكن بقي بعض تلك الحجب الرقيقة لحكم مقتضى النبوة موقوفا رفعه الى

كشف المظاهر الولاية الخاصة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزمان

ولا شك ان انوار الملكوت بازلة لا مانع الا لمهو فيبين لا شيء فيها وان شعاع

القدس يغبط على النفوس المستعدة المجردة وان طريق الحق مفتوح

بقرع بابه يعني ان باب الرحمة مفتوح فان وا هب العلم الذي هو بالافق

المبين ما هو على الغيب بضنين وفيه تلميح الى رتبة في الماله

كما لا يخفى على ذي فطانة كما اخبرت الخطفة ذات البرق الخطف في

اللغة فعلام الخطف بمعنى الاستلاب والمراد بها هنا غيبة لطيفة
بلعدن

عن عالم المحسوسات ومشاهدة الانوار مشاهدة غير ثابتة ليتتبع فيضان

نور بارق على النفس لذيذ هبت الهوجا في اللغة الريح العاصفة التي تقلع

البيوت والمراد بها هنا التجرد المودي الى رفض العوايق البدنية وا

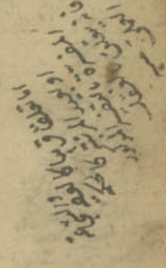
ولا يتيسر ذلك الا بهبوب رياح الجذبات من المهب الاعلى كما قال تعالى وهو الذي
يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته والنسخ نوحية اي ساعة من حاجبها
اي حاجب الحظيرة نازلا وهو بنون النسخ فيه جاءوا بهذه صورة تلك
المشاهدة على ما تمثلت له فكشف سره ان العبد سبيل القدس ليصعد لها رجال
منعت البراح الاكثرين هذا مفعول لقوله اخرت اي اخرت تلك
المشاهدة بهذا الكلام والنسخ التي رأيناها كانت سقيمة جدا مضطربة
ففي بعضها قيد لفظ رجال بالجيم وفي بعضها لفظ مبعث على وزن
مفعول من البعث بالثاء المثلثة وفي بعضها الاكثرين بالثاء المثلثة
وفي بعضها بالباء الموحدة وفي بعضها لفظ رحال بالحاء المهملة جمع رحل
وهو المنزل وفي لفظ منعت على صيغة الماضي من المنع والاكثرين بالثاء
المثلثة وهذا اقرب والظاهر ان يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول
ومضمونه على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول الى عالم القدس ليصعد المعارج
لما منازل عليه منعت البراح وعلائقها الاكثرين عن الوصول اليها هذا اثر
ان النفس لا تطمئن بذلك فلعله تصحيف او فيه تحريف وجل النسخ الصحيحة و
تحقق معناه جلية فيه هيهنا تكررا [illegible] الحسنيين ثم اخذ في البحوث

مع الله تعالى بلسان الابتهال مومیا الى جميع المطالب الجلية لا محيص عنها للطالب
الكمال مشيرا الى مقاصد هذه الرسالة على وجه الاجمال فقال ربنا امنا بك
اي بوجوب وجودك في صفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك وهذا اشارة الى
معرفة ذات الواجب وصفاته واقررنا برسالاتك وما خصصت به اهل الحرز المزايا
والكمالات من شهود انوار حكمتك في مظاهر آياتك والنشر في عبادك
بما يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة الى النبوات التي هي الدرج
الاقصى من معارج النفوس الانسانية وعلمنا ان للملكوت مراتب متفاوتة في
الصعود والنزول والدنو والعلو وفي بعض النسخ مآب معاد للنفوس بعد
تجردها عن البدن وهذا اشارة الى معرفة الانوار المجردة وان لك عبادا
متالهين من ارباب التجريد متوسلون بالنور اي الملكات الفاضلة والكمالات
العلمية الى النور اي المشاهدة الانوار العالية واشراق الانوار منهم على
انهم قد يهجرون النور للظلمات اي قد يميلون وينحرفون عن الجهة العالية
النورانية الى الجهة السافلة الظلمانية يعني لما بوية القوى البدنية وقرار البعض
اللذات الطبيعية على وجه الاعتدال ليتوسلوا بالظلمات اي بتلك القوى البدنية
الى النور فيحصلون بحركات المجانين المنهمكين في الطبيعة فرقة عن العقلاء الكاملين

ومن ههنا يعرف الفطن اللبيب سر ما ورد في كلام النبوي اي قوم العالم عباده
فان العالم يستعمله على الوجه اللائق ليستعين به على الاكمال وما ينبه وعدتهم
الزلفى وفي بعض النسخ اذعنتهم اي بترتهم وخوفتهم عن الركون الى ظلمات
الطبيعة وارسلت اليهم رياحا مبشرات اي الاشواق الكاملة لحلولهم الى عليين
ليحمدوا ابتهاجك انوار جلالك وجمالك وليحلوا اسفارك اي يفهموا
حقائق اياتك المنزلة على اهل الاسفار وليتعلقوا باجنحة الكروبين اي بالملكات
النورية المستقرة للمناسبة معهم وليصعدوا لحبل الشعاع اي بالانوار الفايضة
من العوالي على نفوسهم وليستيقنوا بالوحشة والرهبة عن الطبيعة وعلايقها ليتالوا
الانس مع اهل الملكوت اولئك هم الصاعدون الى السماء بنفوسهم المشرقة وهم الناعجون
على الارض بابدانهم ايقظ اللهم الناعسات من النفوس في مراقد الغفلات
الذين اهملوا ما نيسر لهم من الدرجات لو انها امنت وعملت الصالحات ليذكروا
اسمك لسانا وجنانا ويقدسوا مجدك عما لا يليق بنزاهتك فيفعلون بذلك
الى الكمال الذي يستعدونه بكل جهتها من العلم والصبر فانهما ابوا الفضايل قد تبين
لك من المباحث السالفة ان النفس الانسانية لها قوتان نظرية وعملية وان لها
شعبتين شهوية وغضبية وكمالها بحسب القوة الاولى هو العلم بحقايق الاشياء

وكمالها بحسب الثانية هو التوسط بين طرفي الافراط والتفريط حتى تصير النفس
كالخالي عنهما فان الوسط هو غاية البعد عن الاطراف فتناسب النفس حينئذ المبادي
الخالية عنهما بالكلية والتوسط في الشهوية هو العفة وفي الغضبية الشجاعة فالحاصل اصول
الفضايل في العلم والعفة والشجاعة ويتركبها يحصل العدالة والصبر هو ملكة حبس النفس
عن الشهوات وعلى المكروهات على مقتضى الراي الصحيح فهو من حيث كونه مبدا
حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة ومن حيث كونه مبدا حبسها على المكروهات
يوجب ملكة الشجاعة فاذا حصل العلم والصبر ينتج منهما ساير الفضايل فالعلم بمنزلة الاب
لها لكونه مبدا الكل والصبر بمنزلة الام لانطوائه على سايرها بالقوة القريبة واعلم
انهم حصروا اصول الفضايل في الحكمة والعفة والشجاعة وجعلوا كلا منها توسطا
بين طرفي افراط وتفريط فالحكمة التوسط بين الجربزة والبلاهة والعفة بين الفجور
والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور واستشكل بان الحكمة ان فسر بخروج
النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو مستلزم جميع الفضايل فكيف
يصح جعلها قسيما لها والعملي الذي هو قسم منه وان فسر الحكمة بمعرفة احوال الموجودات بقدر الطاقة
البشرية فلا يصح الحكم بانه توسط بين طرفي افراط وتفريط بل لا افراط فيه كلما كان اكثر
كان اكمل فاجابوا عنه تارة بان هذه الحكمة التي جعلت قسيما غير التي هو المفسر والاطلاق

الحكمة عليهما بشرك السقط فان ما حصل منهما التوسط في اعمال الروية في
مصالح المعاش وتغيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يعنيه اي ذلك الجربزة
لا تكون الا في العقل العملي المعيشي وانت خبير بانه لا ينحصر الفضايل في الثلثة لخروج
المعرفة لحقايق الموجودات عنها بل انما ينحصر فيها الفضايل المتعلقة بالقوة العملية
واخرجها من الحكمة التي هي المقسم وهي المعرفة بمعرفة حقايق الموجودات ولا
محذور فيه فانه تكون معرفة حقايق الموجودات باعتبار ذواتها مقسما وباعتبار
تحصيلها اقساما للعملي فما هو قسم منه هو تحصيلها لا نفسها وانت تعلم انه اذا
فسر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيلها قسما منه لا نفس تحصيلها ثم لا يخفى
تفسير الحكمة التي هي القسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة بل لو فسرته بالتوسط
بين الجمود الذي هو البلاهة وبين الانهماك على سبيل النظر لكان اقرب
فانه طريق تحصيل معرفة حقايق الموجودات ارزقنا الرضا بالقضاء وهو
طمانينة النفس في احكام الاقدار بسبب الانشراح بنور اليقين وانه اصل لكل
سعادة وبهجة كما ورد في الاخبار جعل الله بحكمته الروح والفرح في الرضا
اليقين وصاحب الرضا يبلغ الى مقام يصير مرارة القضاء حلوا في مذاقه كما
قال ذي النون رحمه الله الرضا سرور القلب بمر القضاء وقال رويم رحمه الله



الرضا استقبال الاحكام بالفرح ولا يحصل ذلك الا برفع الاختيار عن نفسه
ولهذا فسره جنيد قدس سره برفع الاختيار ولا يمكن رفع الاختيار
الا بالاستغراق في شهود اختيار الله تعالى للعبد فانه اختار له الافضل والمراد
باستحلاء مرارات القضاء استحلاؤها بحسب الروية والميل التابع لها لا بحسب
الطبع كما في الادوية المرة النافعة وربما يغلب حكم الطوع الارادي على
الطبع فيزول كراهة الطبع ايضا وذلك شان النفوس الجزية القوية على
ضبط قواها الجسمانية وتسخيرها تحت قهرمان اوامر العقل القدسي ونواهيه
حتى يصير مطواعا لها متمكنا في الانقياد منسلا البهايم عن كلفة وكانه اليه الاشارة
بالحديث النبوي حيث قال اسلم شيطاني على يدي واجمل العفة وهي عبارة
عن العدالة وهي نتيجة لجميع الفضايل لكاسب ويحتمل حاصل اللفظ استواء الشخص
في السن وبلوغه نهاية النمو فيعلم استوائه في الاخلاق وبلوغه النهاية
في مدارج الفضايل حلينا اي حلية الرجال والاشراق اي اشراق
الانوار القدسية على نفوسنا سبيلها اي درك الكمالات لا الاستقلال
بظلال التعلقات الفكرية المشتملة على ثلث شعب هي الحد والثلثة
لا هي ظليلة تدوم ولا تغني من اللهب لهب الشوق والطلب فان النفوس



الحمد لمن وفق جواهرها للارض بها ولا تسكن بها علينا انك بالجود الاعم على العالم
معاني بما يليق باستعداد كل فرد واشهد تو خير من اعان في تحصيل المطالب
والرسول المصطفى والسلام والتحية والرضوان الملهم محكم سهم ختم الرسالة
بذكر الله والصلوة على من ختم به الرسالة كما افتتح بها فاتحة بذلك
وزوية المفتتح مسكية الختام منضدة على احسن ترتيب وابلغ نظام وبعد
واما الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد بن محمد الدواني جلال الدين الصديقي
الدواني هذا ما تيسر لي في شرح هذه اللمعة في اثناء عوايق شتى وعلايق فوضى
من هاجم الزمان من اختلال الامن والامان وما خصصت به من مهاجرة الاوطان
ومفارقة الخلان ومفارقة الاخوان وكانه يحاكي شان شيخ كنعان من
فرقة اصحاب كانوا سلا فرقى ونزهة خاطري ووجوه احباب كانوا بمنزلة
سواد الناظر كما قال هو لهم قرة العين فاصابنا الدهر بالعين ففتنى
فيما بيننا غراب البين فرقة فانفصم عقد جمعنا عن الانتظام وفرق بيننا
ايدي سوايب الايام ومن شتى اسباب التواصل بيننا وزوال الاوطان
كل غريب فلا خير في الدنيا بغير التواصل ولا عيش في العقبى بغير حبيب هوا
من ان الاعسار بعد اليسار والاقلال بعد الاكثار وخلو الديار والاقطار

